<3660477687001 1
<3660477687001 1
S
Bayer. Staatsbibliothek

8º H. lit. u. 109.
(26)
~~#~~
Geschichte

~~H. L. 168^a~~

~~Hist. lit. p. 36~~
~~Syst. Comp.~~

Hist. lit. Encyclop. 133.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Geſchichte
der
neuern Philoſophie
seit der Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Von

Johann Gottlieb Buhle

öffentl. ordentl. Profeſſor der Logik und Mitgliede der Societät der Wiſſenſchaften zu Göttingen.

Dritter Band.

Göttingen,

bey Johann Friedrich Röwer.

1802.

Geſchichte
der
Künſte und Wiſſenſchaften
seit der Wiederherſtellung derſelben bis an das Ende
des achtzehnten Jahrhunderts.

Von
einer Geſellſchaft gelehrter Männer
ausgearbeitet.

Sechste Abtheilung.
Geſchichte der Philoſophie

von
Johann Gottlieb Buhle.

Dritter Band.

Göttingen,
bey Johann Friedrich Röwer.
1802.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

An die

Herren Pränumeranten

der

Geſchichte

der

Künſte und Wiſſenſchaften.

Nach der bei der 9ten Lieferung abgelegten Berechnung ſoll die 10te Lieferung beſtehen aus = = 92 Bogen.

Ich liefere aber jezt:

Buhle Geſchichte der Philoſophie 3. B. 1 Hälfte	23 Bogen.
Fiorillo Geſchichte der zeichn. Künſte 2. Band	62 Bogen.
Heeren Geſch. d. Stud. d. claſſ. Litteratur 2. B.	20 Bogen.
Summa	105 Bogen.

Für die in der nächſten Leipziger Jubil. Meſſe 1802 auszugebende 11te Lieferung würde ich alſo der bekannten Einrichtung zufolge 79 Bogen zu liefern haben.

Göttingen am 5ten October 1801.

J. F. Röwer.

Vorrede.

Die Philoſophie des ſiebzehnten Jahrhunderts, deren Geſchichte dieſer dritte Band enthält, zeichnet ſich durch mehrere Eigenthümlichkeiten aus. Was vorher ſeit der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften, namentlich während des ſechszehnten Jahrhunderts, im Gebiete der Philoſophie überhaupt geleiſtet war, beſchränkte ſich größtentheils auf Läuterung, mannichfache Auslegung, Anwendung und Kritik hauptſächlich des Peripateticismus. Sowohl die Erneuerung anderer philoſophiſcher Syſteme des griechiſchen Alterthums z. B. des Platoniſchen und Stoiſchen, als die Schriften der Skeptiker und die originalen dogmatiſchen Philoſopheme des Cardan, Bruno, Vanini, Campanella u. a. waren einzelne Verſuche, welche auf die im philoſophirenden Publicum herſchende Denkart keinen entſcheidenden Einfluß gewannen. Mit dem ſiebzehnten Jahrhunderte aber beginnt die Epoche einer allgemeinern Selbſtſtändigkeit

der ſpeculirenden Vernunft, weil die beſſern Köpfe mittelſt der Unterſuchungen ihrer nächſten Vorgänger nunmehro die Schwächen und das Unbefriedigende des griechiſchen Dogmatismus, beſonders des Ariſtoteliſchen, früh und überzeugend genug kennen lernten, um zu unabhängiger Forſchung dringender veranlaßt zu werden, und zwar in einem Alter, wo die Freyheit des Geiſtes noch nicht in Vorurtheilen durchaus befangen war, und auch die Kraft desſelben ſich ihnen nicht verſagte.

Allerdings hat Des Cartes das Verdienſt, zuerſt unter den neuern Weltweiſen ein unabhängiges Philoſophiren nicht nur als Methode empfohlen, ſondern auch, wenn gleich kein in jeder Hinſicht nachahmungswürdiges Muſter, doch durch die Originalität ſeiner Entdeckungen, und die philoſophiſche Revolution, welche dieſelben bewirkten, ein merkwürdiges und zur Nacheiferung anreizendes Beyſpiel desſelben gegeben zu haben. Inzwiſchen wurde dieſe Richtung ſeines Geiſtes eben ſo ſehr durch den Zuſtand der Philoſophie ſeines Zeitalters und den Grad der Cultur, welchen die philoſophirende Vernunft damals erreicht hatte, beſtimt, wie durch ſeine eigene freye Reflexion. Faſt alle bedeutende Philoſophen, die als Gegner des Des Cartes auftraten, wie D'Arnaud, Gaſſendi, Hobbes u. a., ſelbſt mehrere unter den eifrigſten Carteſianern, und denen, die in der Schule

des

des Des Cartes ihre erſte philoſophiſche Bildung empfangen hatten, wiewohl ſie hernach andere Wege einſchlugen, wie Malebranche und Spinoza, waren nicht minder Selbſtdenker, als es Des Cartes war. Freylich iſt das Syſtem des Gaſſendi meiſtens vom Epikur entlehnt; aber jener zog die Epikuriſche Lehre vor, ſofern ſie mit ſeiner eigenen originalen Philoſophie in mehrern Hauptpunkten zuſammenſtimte. In andern ſehr weſentlichen Stücken änderte er die Epikuriſche Lehre ſo ab, daß Epikur ſelbſt, bey aller Aehnlichkeit der Gaſſendiſchen Philoſophie mit der ſeinigen, dieſe doch gewiß nicht für die ſeinige erkant haben würde.

In dem gegenwärtigen erſten Theile des dritten Bandes dieſes Werks habe ich vornehmlich die Syſteme des Des Cartes, Gaſſendi und Hobbes hiſtoriſch erörtert. Die Carteſianiſche Philoſophie habe ich anfangs nur nach ihren Hauptmomenten entwickelt, ohne ſofort in's Einzelne hineinzugehen; da mir die Geſchichte der Streitigkeiten, welche ſie in den Niederlanden und in Frankreich hervorbrachte, Gelegenheit darbot, auch das Einzelne Merkwürdige derſelben beyzubringen. Umſtändlicher als gewöhnlich habe ich die philoſophiſchen Vorſtellungsarten des Hobbes und Gaſſendi vorgetragen. Sie ſchienen mir eine größere Aufmerkſamkeit zu verdienen, als ihnen in ältern hiſtoriſchen Werken zu Theile geworden iſt.

Ein gewiſſer Criſpin hat neuerlich in einer zwar nur etwa ſechs Zeilen betragenden, aber dennoch, da ſie in der allgemeinen deutſchen Bibliothek ſteht, unbezweifelbar überaus gründlichen Recenſion des zweyten Bandes dieſes Werks den Wunſch geäuſſert, "daß ich meine Quellen immer angeführt haben möchte." Es mögen wohl manchmal gründliche Recenſionen für die allgemeine deutſche Bibliothek durch beſagten Criſpin von Büchern verfertigt werden, die er nicht geleſen hat; aber jener Wunſch desſelben beweiſt, daß er gründlich zu recenſiren verſtehe, ſogar ohne das Buch durchgeblättert zu haben. Meine Quellen ſind ſämtlich in zum Theile ſehr langen Noten unter dem Texte, vielleicht zu genau, angegeben. Criſpin's Werke habe ich nicht genannt, eben deßwegen, weil es die Werke Criſpin's ſind.

Göttingen, im September
1801.

Der Verfaſſer.

Geſchichte

Geſchichte

der

neuern Philoſophie

ſeit der

Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Dritter Band.

Erſte Abtheilung.

Geſchichte
der
neuern Philoſophie
ſeit der
Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Drittes Hauptſtück.
Geſchichte der neuern Philoſophie während des ſiebzehnten Jahrhunderts bis auf Leibniz.

Erſter Abſchnitt.
Geſchichte und Philoſophie des Des Cartes.

Im Anfange des ſiebzehnten Jahrhunderts entſtand eine höchſt merkwürdige Revolution in der Philoſophie durch Des Cartes, der zuerſt unter den neuern Philoſophen darauf gerieth, einmal anzunehmen, daß bisher in der Philoſophie noch nichts geſchehen ſey, und bey dieſer Vorausſetzung ganz von vorne anzufangen. Freylich war auf dieſem Wege eher Hoffnung, daß man den Grund der Irrthümer und des Unbefriedigenden in den verſchiedenen Syſtemen der ältern griechiſchen und der neuern Weltweiſen entdecken,

und nach dieſer Entdeckung ein anderes und beſſeres werde aufführen können.

René des Cartes wurde gebohren im J. 1596 zu la Haye in der Normandie, und ſtammte aus einem edeln und angeſehenen Geſchlechte *). Die erſte literariſche Bildung erhielt er im Jeſuitercollegium zu la Fleche, und ſchon hier zeichnete er ſich durch eine feurige Phantaſie, kühne Combinationsgabe, tiefe Denkkraft, und eine unerſättliche Wißbegierde aus. Man kann in der Geſchichte ſeines Geiſtes

*) Das Hauptwerk zur Lebensgeſchichte des Des Cartes, obwohl mit großer Parteylichkeit abgefaßt, iſt: La Vie de Mr. *Des Cartes*. Par Mr. *Baillet*; à Paris 1690. 4. Tomes II. Einen ſehr brauchbaren Auszug daraus hat der Verfaſſer ſelbſt beſorgt: La Vie de Mr. *des Cartes* abregée; à Amſterdam 1693. 12. Aus dieſem Werke haben faſt alle ſpätere literarhiſtoriſche Schriftſteller geſchöpft, auch Bayle und Brucker Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. II. p. 200 ſq. Zur Kritik desſelben ſind nachzuſehen: Reflexions d'un Academicien ſur la Vie de Mr. *des Cartes*, envoyées à un ami en Hollande; à la Haye 1692. 12. Sie ſollen von dem Jeſuiten Bouhours herrühren. Vgl. Nouveaux Memoires pour ſervir à l'hiſtoire du Carteſianisme. Par M. G; à Paris 1692. 12. — Epiſtolae *Leibnitii*; Vol. III. ed. *Kortholt*. — Eloge de *René des Cartes*, Discours, qui a concouru pour le prix de l'Academie; par Mr. *Gaillard*; à Paris 1765. 8. — Eloge de *René des Cartes*, Discours, qui a concouru pour le prix de l'Academie; par Mr. *Thomas*; à Paris 1765. 8. Deutſch: Leipzig 1767. 8. Der Preis wurde unter die Verfaſſer dieſer beyden Lobſchriften getheilt. — Eloge de *René des Cartes* par Mr. *Mercier*; à Geneve et Paris 1765. 8. Deutſch von K. A. Cäſar in den: Philoſophiſchen Abhandlungen und Lobreden über Preisaufgaben der Franzöſiſchen und anderer Akademieen von dem Verfaſſer des Werks 2440 (Mercier); Leipzig 1777. B. I. S. 281.

ſtes drey Hauptepochen unterſcheiden. Die erſte befaßt ſeine jugendlichen Studien; die zweyte ſeine Reiſen; und die dritte die Periode ſeines Aufenthalts in den Niederlanden. Anfangs herſchte in ihm das eifrigſte Beſtreben bloß aus Büchern zu lernen, und ſich alle vorhandenen wichtigen Kentniße ſeiner Zeit zu erwerben. Er las alſo alles durch einander, was ihm vorkam; beſonders ſtudirte er die verſchiedenen philoſophiſchen Syſteme der Zeit, und daneben mit dem größten Eifer Mathematik und Aſtronomie. Von ſeiner fleißigen Lectüre der alten Claſſiker kann ſelbſt der lateiniſche Styl in ſeinen Werken, der ſehr leichtfließend und angenehm iſt, ein Zeugniß geben. Nachdem er das Kloſter la Fleche verlaſſen, und eine Zeitlang bey ſeiner Familie gelebt hatte, begab er ſich nach Paris. Hier überließ er ſich zwar jugendlichen Ausſchweifungen, aber ſein ſchon an ernſthafte Beſchäfftigungen und an einſames Nachdenken gewöhnter Geiſt kehrte bald davon zurück. Er ſetzte jedoch ſeine Studien nach eben der Methode fort, wie er ſie angefangen hatte, ohne Plan, unregelmäßig und unkritiſch. Bey aller Mannichfaltigkeit von Kenntniſſen, die er ſich erwarb, mußte dieſe Art des Studirens eine von den Folgen haben, welche ſie gewöhnlich hat; ſie mußte eine Ueberfülle und Widerſtreit der Ideen, Mangel an Gründlichkeit und an Zuſammenhang deſſen, was er wußte, nach ſich ziehen. Er geſteht ſelbſt in ſeiner Schrift: De methodo recte vtendi ratione et veritatem in ſcientiis inveſtigandi, worin er ſeine Studiengeſchichte erzählt hat, daß er nach einem langen Zeitraume, wo er höchſt fleißig geweſen ſey, ſich von allen Seiten in Verwirrung, Zweifel und Ungewißheit verwickelt gefunden habe. In der Philoſophie war er von einem Syſteme zum andern, von einer Theorie zur andern übergegangen,

gen, hatte ſich für jede intereſſirt, hatte Gründe und Gegengründe kennen gelernt, und war zuletzt mit ſich völlig uneinig geworden, was für ein Syſtem das wahre ſeyn möchte. Er geſtand ſich daher auch, daß alle ſeine Anſtrengungen für ihn nur den einzigen Nutzen gehabt hätten, ſeine Unwiſſenheit einzuſehen. In dem angeführten Werke ſagt er einmal: Simulac ſtudiorum curriculum abſolvi, quo decurſo mos eſt in eruditorum numerum cooptari, plane aliud coepi cogitare. Tot enim dubiis, tot erroribus implicatum me eſſe animaduerti, vt omnes diſcendi conatus nihil aliud mihi profuiſſe judicarem, quam quod ignorantiam meam magis magisque detexiſſem.

Dieſes Gefühl, beſtändig von zweifelhaften Meynungen in der Irre herumgetrieben zu werden, bewog endlich den Des Cartes zu dem Entſchluſſe, einmal das Bücherſtudium aufzugeben, Reiſen in andere Länder zu machen, und im perſönlichen Umgange mit Gelehrten und in der wirklichen Welt beſſere Kentniſſe zu ſuchen. Er gieng von Paris nach Holland, nahm Militairdienſte unter dem Prinzen Moriz von Oranien, und lebte eine Zeitlang in Breda, wo er mit in Beſatzung lag. Hier ſchrieb er ſein Werk: De Muſica, das ihn zuerſt berühmt machte, und damals in mehrere Sprachen überſetzt wurde. Indeſſen blieb er nicht lange in Holland; ſondern gieng im J. 1619 als Freywilliger unter die Bayriſchen Truppen, die von Tilly commandirt wurden. In einem Winter lag er zu Neuburg an der Donau in den Winterquartieren, mochte da Muſſe haben, um ſeine Studien zu treiben, und hier ergriff ihn die Idee, die Philoſophie ganz umzuſchaffen, und ein neues Syſtem derſelben aufzuführen. Er beſchäfftigte ſich mit der Idee ſo ſehr, daß

er

er eine Wallfarth nach Loretto zur Mutter Gottes ge⸗lobte, wenn dieſe ihm in ſeinem Unternehmen beyſtände. Zu dem Projecte, was er einmal mit dem ganzen Feuer, deſſen ſeine Phantaſie fähig war, ergriffen hatte, ka⸗men noch zufällig einige grauſame Scenen des dreyßig⸗jährigen Krieges, denen er als Augenzeuge beywohnte, und wodurch er beſtimt wurde, im J. 1624 ſeinen Abſchied vom Kriegsſtande zu nehmen. Er that noch einige Reiſen durch Schleſien, Polen, an der Oſtſee herunter, durch Deutſchland, Schweiz, Italien, Frank⸗reich, und kehrte endlich wieder nach Holland zurück, um hier in Ruhe ſeinen Vorſatz auszuführen.

Schon bey ſeinen erſten gelehrten Studien hatte Des Cartes bemerkt, daß alle bisherigen philoſo⸗phiſchen Syſteme ihm keine Befriedigung gewährten. Er hatte alſo über die ganze Philoſophie, wie ſie da⸗mals war, abgeurtheilt, und hielt ſich überzeugt, daß es ſchlechterdings keinen Satz gebe, von dem ſich nicht das Gegentheil beweiſen ließe; daß alles ungewiß und zweifelhaft ſey; und daß dieſes ſelbſt auf alle übrige Wiſſenſchaften Einfluß habe, da ſie ihre Principien von der Philoſophie entlehnen müßten. Er verglich die damalige Philoſophie mit einem Gebäude, an wel⸗chem nach und nach eine Menge von Baumeiſtern ge⸗arbeitet und geflickt habe, deſſen Theile daher nicht zuſammenpaßten, ſondern vielmehr mit einander im Widerſtreite wären. Es müſſe alſo einmal ein neues Gebäude angelegt und von einem und demſelben Künſtler vollendet werden; ohne daß dieſer auf irgend ein ſchon vorhandenes Muſter oder eine ſchon vorhandne Form Rückſicht nähme. Bey ſeinem Aufenthalte in der wirklichen Welt hatte Des Cartes keine beſſere oder andere Ueberzeugung gewonnen; ſondern dieſe war

vielmehr noch auf alle Art beſtärkt worden. Er fand hier noch tauſendfachen Aberglauben und Wahn, von welchem er ſich ſchon befreyt hatte; er fand, daß Menſchen an Meynungen hiengen, ohne irgend Gründe dafür zu haben; er fand eine noch viel größere Verſchiedenheit und Abweichung der Meynungen über die wichtigſten Gegenſtände, als er ſelbſt in ſeinen Büchern angetroffen hatte. So brachte er von ſeinen Wanderungen nichts als die Lehre zum reinen Gewinne zurück, daß die Wahrheit unter den Menſchen noch nicht erforſcht ſey, und wurde darüber zum entſchiedenſten Skeptiker. Der Skepticismus des Des Cartes hat indeſſen das Eigenthümliche, daß er nicht Gründe und Gegengründe zuſammenſtellte, um dadurch die Ungewißheit philoſophiſcher Behauptungen zu zeigen; daß er nicht zweifelte, um zu zweifeln; ſondern daß er es zum Ziele hatte, an den Platz des Ungewiſſen etwas Zuverläſſiges zu ſetzen, wenn anders ſich dieſes entdecken ließe. Er war alſo nicht bloß niederreiſſend und zerſtörend, wie es der Skepticismus der Pyrrhonier war; vielmehr hatte er den Zweck, auf einem zuvor ganz gereinigten Grunde deſto ſicherer und feſter wieder aufzubauen. Des Cartes wollte durch den Skepticism zu einem feſten Dogmatism gelangen. Da er alſo nach Holland zurückgekommen war, fieng er ſeine philoſophiſchen Unterſuchungen von neuem und auf eine neue Art an. Dieſe Periode, die er in Holland verlebte, vom J. 1629-1644 iſt in ſeinem literariſchen Leben die wichtigſte und merkwürdigſte. Er gab in derſelben ſeine meiſten mathematiſchen und philoſophiſchen Schriften heraus, hatte hier die meiſten Schüler, die ſeinen Unterricht genoſſen, und auch die meiſten gelehrten Streitigkeiten. Im J. 1649 wurde er von der Königinn Chriſtine von Schweden ein-

eingeladen, nach Stockholm zu kommen, und ſie ſeine Philoſophie zu lehren. Schon früher hatte er einen Ruf an den Hof Ludewigs XIII. Königs von Frankreich erhalten, dieſen aber abgelehnt, theils um in ſeiner Unabhängigkeit zu bleiben und ſeinen Betrachtungen ruhig nachhangen zu können; theils aber auch wohl aus einer Abneigung gegen ſein Vaterland überhaupt, und vorzüglich gegen den Aufenthalt in Paris. Die Einladung der Königinn Chriſtine aber muß für ſeine Eitelkeit zu ſchmeichelhaft geweſen ſeyn, als daß er ihr hätte widerſtehen können. Dieſe geiſtvolle Fürſtinn hatte die berühmteſten Gelehrten der Zeit um ſich her verſammelt, nahm ſelbſt an ihren Arbeiten und Beſchäfftigungen den lebhafteſten Antheil, und erhob ſich dadurch zu einem Gegenſtande der allgemeinen Bewunderung. Da ſie aber ſehr launigt und in ihrer Denkart höchſt unbeſtändig war, ſo konten nur Wenige ſich lange in ihrer Gunſt behaupten. Des Cartes gewann dieſe in einem hohen Grade und zog ſich dadurch ſehr viele Neider und Widerſacher zu, zumal da die Königinn auch in politiſchen Angelegenheiten anfieng, ihn zu Rathe zu ziehen. Hiervon waren Verdrüßlichkeiten eine natürliche Folge; wozu noch das rauhe Klima kam, und die ungewöhnliche Lebensart, die der Geſundheit des Des Cartes nachtheilig wurden. Er bekam ein hitziges Fieber, und ſtarb im J. 1650. Auf Befehl der Königinn, die über ſeinen Tod höchſt betrübt war, erhielt er eine ſehr ehrenvolle Grabſchrift.

Wenn man das wiſſenſchaftliche Verdienſt des Des Cartes beurtheilen will, ſo muß man bey ihm den Mathematiker, Phyſiker, Aſtronomen und Kosmophyſiker von dem Philoſophen unter-

terſcheiden. In den erſtern Hinſichten war er unvergleichbar größer, als in der leztern. Die Geometrie, ſo wie die Dioptrik, die Mechanik, ſind von ihm ausserordentlich erweitert worden, und er war es, der die großen Erfindungen, welche nachher Newton, Leibniz u. a. in dieſen Wiſſenſchaften machten, vorbereitete. Wo er ſicher rechnen und meſſen konte, da machte er auch wirklich neue wichtige und gegründete Entdeckungen. In der Kosmophyſik und Aſtronomie war dieſes weniger der Fall; die Axiome, von denen er hier ausgieng, und auf welche er ſeine geometriſche Methode anwandte, waren nicht Axiome, wie ſie die eigentliche Mathematik zum Grunde legt und zum Grunde legen darf; es waren willkührliche Hypotheſen, die er nach einſeitigen oder gar falſchen Beobachtungen vorausſezte. Aus einer ſolchen Hypotheſe z. B. von der Centrifugalkraft, gieng ſeine Wirbeltheorie hervor, die ſich ſchon damals nicht gegen Anfechtungen behaupten konte, und in der Folge durch das Newtonſche Syſtem ganz umgeworfen wurde. In der Aſtronomie nahm er ſich inzwiſchen des Copernicaniſchen Syſtems an, und trug dadurch ſehr viel zur allgemeinen Verbreitung und Annahme desſelben bey. Dies gehört nun hierher weiter nicht. Ich mußte es aber deßwegen im Allgemeinen berühren, weil eigentlich die Werke mathematiſchen, phyſikaliſchen, meteorologiſchen und kosmophyſiſchen Inhalts es waren, welche auch einen Glanz auf die Philoſophie des Des Cartes warfen, und dieſe bey ſeinen Zeitgenoſſen und der Nachwelt ſo berühmt gemacht haben, was ſie durch ſich ſelbſt ſchwerlich geworden ſeyn würde, wenigſtens nicht bey der Nachwelt. So aber wurde man durch das wiſſenſchaftliche Intereſſe, das jene haben, ſoferne ſie wirklich

lich Wahrheit, oder doch ſinnreiche, kühne, erhabene Hypotheſen enthalten, an dieſe immer erinnert, und man dachte unter dem Namen der Carteſianiſchen Philoſophie oft mehr an ſeine Phyſik und Kosmophyſik, als an ſeine eigentliche Philoſophie ſelbſt. Dieſe letzte reducirte ſich genau beſehen auf einige allgemeine praktiſche Lehren über die philoſophiſche Methode, gegen welche zum Theile, beſonders wie Des Cartes ſie verſtand und anwandte, ſich noch Manches erinnern läßt; zweytens auf einen Verſuch der Selbſtverſtändigung in der Metaphyſik, der in den Meditationibus de prima philoſophia enthalten iſt, wobey Des Cartes von der entſchiedenſten Skepſis ausgieng, aber ſich ſehr bald in den einſeitigſten und unphiloſophiſchſten Dogmatismus verlor; ferner auf eine mechaniſche Pſychologie, die er in mehr kleinern Schriften, z. B. in dem Tractate: De homine et de formatione foetus ausführte; endlich auf einen Tractat: De paſſionibus animae, in welchem auch ſeine Begriffe über Moral vorkommen *).

Des

*) *Renati Carteſii* Opera omnia; Amſtelod. 1692. Voll. IX. — *Renati Carteſii* Opera philoſophica, quibus continentur *Meditationes de prima philoſophia; Principia philoſophiae;* Diſſertationes *de Methodo, Dioptrice, Meteora*, et Tractatus *de paſſionibus animae.* His acceſſit nova hac editione Tractatus *de homine et formatione foetus* cum notis *Ludov. de la Forge*, et in fine de quibusdam argumentis annotationes etc. Francof. ad Moen. 1692. 4. — *Ejusd.* Epiſtolae omnes partim ab auctore latino ſermone conſcriptae, partim cum reſponſis doctorum virorum ex gallico translatae: in quibus omnis generis quaeſtiones philoſophicae tractantur et explicantur plurimae difficultates, quae in reliquis ejus operibus occurrunt. Part. III. Ed. II. Francof. ad Moen. 1692. 4. Von den meiſten der oben erwähnten Schriften giebt es auch mehrere einzelne Ausgaben.

Des Cartes nahm ſich vor, Alles was er wußte, alle andre Syſteme und Meynungen, die er gefaßt hatte, zu vergeſſen und gleichſam aus ſeiner Seele auszulöſchen, und ſich bloß daran zu halten, wozu ihn ſein eigenes Bewußtſeyn und Nachdenken darüber führen würden. Dieſem Vorſatze gemäß legte er folgende logiſche Principien als Regeln der Reflexion zum Grunde, die ſeine ganze Manier zu denken und zu forſchen charakteriſiren. I. Nichts iſt wahr, was nicht innere Evidenz im Bewußtſeyn hat, oder was die Vernunft nicht ſo deutlich und bündig erkennt, daß ein Zweifel daran ſchlechthin unmöglich iſt. II. Beym Nachdenken muß man von dem Einfachen und unmittelbar Verſtändlichen ausgehn, und in einer ordentlichen regelmäßigen Schlußreihe zu dem Zuſammengeſetztern, Dunkeln und Schweren fortſchreiten. Dies iſt die Methode der Geometrie, die in ihrer Art die zuverläſſigſte iſt. III. Man muß die Mittel, die Wahrheit zu finden, und zugleich die Schwierigkeiten, welche dem Gebrauche derſelben im Wege ſtehn, ſorgfältig ſammeln und kennen lernen; hernach die Schwierigkeiten in ſo viel Beſtandtheile auflöſen, wie nöthig iſt, ſie zu heben; nie aber hier einen Sprung machen und eine Lücke laſſen. IV. Man muß nichts für wahr halten ohne Gründe, etwa auf Autorität, des Beyſpiels Anderer wegen. Dieſe wenigen Regeln machen in der Hauptſache die praktiſche Logik des Des Cartes aus. Er hat ſie aber weder recht verſtanden, noch recht gebraucht. Beſonders von der Evidenz und Bündigkeit einer Erkentniß, ſofern die Bündigkeit nicht bloß von den nächſten, ſondern von den letzten Principien abhängt, waren ſeine Vorſtellungen noch unrichtig oder unentwickelt geblieben.

Nach der obigen Methode fieng nun Des Cartes ſeine philoſophiſchen Betrachtungen von dem Puncte an, daß er nichts wiſſe, und hierin iſt er in der Geſchichte der philoſophirenden Köpfe bis zu ſeiner Zeit einzig. Was ſich ihm hier zuerſt darbieten mußte, war das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt. Dies konte er in ſeinen geiſtigen Zuſtänden, in ſeinem Empfinden, Vorſtellen und Denken nicht verkennen. Er nahm in ſich ſelbſt unmittelbar eine Thätigkeit wahr, die er auf keine Weiſe zu bezweifeln vermochte. Hierdurch drang ſich ihm zuvörderſt die Ueberzeugung von ſeinem eigenen Daſeyn, ſeiner wirklichen Exiſtenz auf. Daher ſein berühmter Schluß: Cogito, ergo ſum, den man ſeltſam finden muß, wenn man nicht weiß, wie er darauf gerieth, und warum er damit anhob.

Man hat über dieſes Princip des Des Cartes ſehr viel gekrittelt. Gaſſendi, der Gegner desſelben, und wohl der ſcharfſinnigſte von allen Gegnern, die er hatte, parodirte es durch: Ludificor, ergo ſum: Mein Bewußtſeyn hat mich zum Beſten, und alſo exiſtire ich; dieſes würde doch, wie Gaſſendi wähnte, ein falſcher Schluß ſeyn. Allein das wäre es nicht. Ludificor, ergo ſum, läßt ſich ganz conſequent ſchließen. Denn ehe mich Jemand zum Beſten haben kann, muß ich doch exiſtiren, und folglich kann ich mit Recht das letztere aus dem Erſtern folgern; Ludificor, ergo ſum, iſt inſofern identiſch mit Cogito, ergo ſum. Andere haben die Form des Enthymems getadelt; es ſey im Cirkel abgefaßt; man könne auch ſagen: Sum cogitans, ergo ſum. Allein dieſer Cirkel iſt hier unvermeidlich. Des Cartes ſuchte ein erſtes Princip; dies war ſein eigenes

Seyn;

Seyn; er ſetzte es alſo ſchlechthin als Factum. Wie wird aber dies Factum gefunden? — Durch Denken, und im Denken; alſo gab er ſeinem Daſeyn das Denken als urſprüngliches Merkmal. Sum cogitans, ergo ſum. Es iſt das im Weſentlichen nichts anders als wie der berühmte Fichteſche Satz: Ich bin Ich, und ſetze mich ſelbſt. Das Ich bin Ich iſt ein Urtheil. Ich urtheile oder denke, und durch das Denken ſetze ich mich ſelbſt. Cogito, ergo ſum. Der Unterſchied, welchen Herr Fichte zwiſchen ſeinem Principe und dem Carteſiſchen finden will, iſt eine bloße Spitzfindigkeit. Nur hat er ſein Princip conſequenter verfolgt, als Des Cartes that.

Die Hauptſätze des Des Cartes waren weiter dieſe: Ein Weſen, das ſich ſeiner geiſtigen Zuſtände durch unmittelbare Wahrnehmung bewußt iſt, exiſtirt, und das wirkliche Daſeyn wird folglich mit Evidenz aus dem Denken geſchloſſen. II. Was wirklich da iſt, iſt eine Subſtanz. Der Menſch alſo, inſofern ſich ſeine wirkliche Exiſtenz durch Denken verräth, iſt eine denkende Subſtanz (Seele). III. Die Seele, durch welche der Menſch denkt und exiſtirt, iſt für ſich von allen äuſſern materiellen Dingen verſchieden und unabhängig. Denn daß die Seele als denkende Subſtanz vorhanden iſt, wird unmittelbar erkannt; ſie würde alſo denken und exiſtiren, wenn auch keine materielle Dinge vorhanden wären, und macht ein ganz für ſich beſtehendes Princip aus. IV. Die Seele läßt ſich daher auch ihrem Daſeyn und Weſen nach leichter erkennen, als der Körper; denn ihr Weſen beſteht im Denken, und aus dem Denken kann man auf Daſeyn ſchließen. Die Deutlichkeit und Intuitivi-

ckt des Denkens iſt das Kriterium der Wirklichkeit und Wahrheit; weil bloß das, was man deutlich denkt, wirklich exiſtirt und wahr iſt. V. Die Seele denkt aber und erkennt nicht alles gleich deutlich; ſie iſt Zweifeln unterworfen; jeder Zweifel iſt eine Unvollkommenheit bey einer Subſtanz, deren Natur im Denken beſteht. Die menſchliche Seele iſt alſo eine unvollkomne Subſtanz. Dabey ſieht ſie jedoch ein, daß es beſſer ſeyn würde, nicht zu zweifeln, vielmehr weiſe und vollkommen zu ſeyn; ſie hat alſo auch in ſich die Idee eines abſolut vollkomnen Weſens. Als unvollkomne Subſtanz kann ſie gleichwohl eine ſolche Idee nicht ſelbſt erzeugt haben. Dieſe muß alſo angebohren ſeyn. VI. Das erſte Attribut des vollkommenſten Weſens iſt die Exiſtenz; es muß alſo exiſtiren; und es iſt Grund und Urſache der Idee, die der menſchlichen Seele von ihm einwohnt. Wird die Idee der Gottheit genauer erwogen, ſo zeigt ſich, daß dieſe alle vollkomne und unendliche Eigenſchaften in ſich ſchließen; hingegen jede Begrenztheit und jede Unvollkommenheit ausſchlieſſen muß. Nun ſind aber die Körper, die von uns wahrgenommen werden, beſchränkt und theilbar, alſo unvollkommen; die Gottheit kann demnach kein Körper ſeyn, ſondern ſie iſt der unendliche Geiſt, von welchem die menſchliche Seele als ſein edleres Geſchöpf ein unvollkomnes Ebenbild iſt.

VII. So lange das Daſeyn Gottes nicht angenommen oder eingeſehen wird, iſt die Deutlichkeit der Erkentniß zwar das Kriterium des Wahren und Wirklichen, weil kein anderes übrig iſt, wonach wir entſcheiden könten. Aber es bliebe doch immer die Möglichkeit übrig, daß der Menſch ſich betröge, und daß ſelbſt

ſelbſt ſolche Erkentniſſe, die er auf's evidenteſte einzuſehen glaubt, bloße Täuſchungen wären. Hingegen mit dem Erweiſe des Daſeyns Gottes wird zugleich die Evidenz aller Wahrheit in ihrem Urſprunge und in ihrer Gültigkeit begründet. Denn da Gott der Urheber des Menſchen und des Univerſum's iſt, ſo iſt er auch der Urheber der Wahrheit; und es widerſpricht der Wahrhaftigkeit und Unveränderlichkeit Gottes, daß er den Menſchen habe durchaus betriegen wollen, oder daß er nur zugelaſſen habe, daß der Menſch ſich ſelbſt immer betriege. Es giebt demnach Grundbegriffe und ewige Grundgeſetze der Wahrheit, und dieſe ſind alle angebohren, und von Gott unmittelbar der menſchlichen Seele eingepflanzt.

Man ſieht hier ſchon offenbar nicht nur die raſchen Sprünge, welche Des Cartes in ſeinen Schlüſſen machte, ſondern auch den logiſchen Cirkel, in welchem er ſich dabey herumdrehte. Er nahm anfangs die Deutlichkeit und unmittelbare Intuitivität des Denkens für das Kriterium des Wahren an, gab aber doch zu, daß eine Täuſchung dabey ſtatt finden könne, und mithin die Skepſis an aller Wahrheit der Möglichkeit nach übrig bliebe. Demungeachtet folgerte er aus dem bloßen Denken eines vollkommenſten Weſens als Kriterium der Wirklichkeit die nothwendige Exiſtenz desſelben, und brauchte nun dieſe wiederum, um daraus die Untrieglichkeit jenes Kriterium's zu beweiſen. Alſo aus einem ungewiſſen Kriterium folgerte er den Satz: Es iſt ein Gott, als apodiktiſch gewiß, um mit Hülfe dieſes Satzes jenes ungewiſſe Kriterium zur Gewißheit zu erheben. Hier begieng er offenbar einen Erſchleichungsfehler. Wenn die Deutlichkeit des Denkens an und für ſich noch ein unſichres Kriterium

des

des Wahren iſt, ſo iſt auch die Exiſtenz Gottes unſicher, ſofern ſie bloß auf eine deutliche Idee des vollkommenſten Weſens ſich ſtützt; und iſt dieſe unſicher, ſo kann aus ihr nimmermehr auf die Exiſtenz einer gewiſſen Wahrheit überhaupt, die von Gott der Seele unmittelbar mitgetheilt wäre, geſchloſſen werden.

Indeſſen raiſonnirte Des Cartes in ſeinem einmaligen Schlußgange nun immer weiter. VIII. Gott als das unendliche Weſen iſt auch der Urheber des Univerſum's. Dieſes iſt unendlich, wie er ſelbſt iſt. Es giebt kein bloßes Leeres, ſondern überall iſt Materie. Wo Materie iſt, iſt Ausdehnung, und ohne die Materie iſt die Ausdehnung nichts; die Materie und die Ausdehnung ſind identiſch. Man kann das charakteriſtiſche Merkmal der Körperwelt Materie oder Ausdehnung nennen: das iſt einerley. Sofern die Materie ausgedehnt iſt und eine Theilung zuläßt, ſteht ſie den denkenden Subſtanzen, die einfach ſind, entgegen, und es laſſen ſich überhaupt zwey Gattungen von Subſtanzen ſpecifiſch unterſcheiden, die ausgedehnten und die einfachen, körperliche und geiſtige Subſtanzen. IX. Sofern das Univerſum von Gott erſchaffen iſt, konte es nicht ſo vollkommen ſeyn, wie ſein Schöpfer. Es beſteht alſo aus unvollkomnen Subſtanzen, die ſich in verſchiedenen Graden der Vollkommenheit nähern. Als unvollkommen und als Subſtanzen, die den Grund ihres Daſeyns nicht in ſich ſelbſt haben, können ſie auch nicht durch ſich exiſtiren; ſondern bedürfen in jedem Momente der Aſſiſtenz Gottes zu ihrer Erhaltung; denn ohne dieſe würden ſie augenblicklich in das Nichts verſinken. Des Car-

tes ſtellt daher die Fortdauer der Dinge nicht als eigentliche Fortdauer, ſondern als unaufhörliche Wiederhervorbringung derſelben durch die Gottheit in jedem Momente vor. Dies iſt das ſogenannte Syſtem der Aſſiſtenz Gottes, was die Schüler des Des Cartes hernach, hauptſächlich in Beziehung auf das Problem über den Grund der Harmonie zwiſchen Leib und Seele, noch weiter ausbildeten und modificirten. X. Das Weſen der Körper beſteht in den drey Abmeſſungen, in die Länge, Breite und Tiefe, die alſo Des Cartes nicht bloß für nothwendige Eigenſchaften des Raumes, ſondern für Eigenſchaften der Materie ſelbſt hielt und freylich halten mußte, da er Materie und Raum identiſch nahm. Nun entſteht aber die Frage: Dachte er dabey gar nicht an die Solidität, oder wie erklärte er dieſe? Er dachte allerdings daran und erklärte ſie folgendermaßen. Auf die Solidität der Materie, ſagt er, ſchließen wir bloß aus dem Widerſtande, den ein Körper unſerer Berührung entgegenſetzt, und vermöge deſſen er ſeinen Ort zu behaupten ſucht. Nun nehmt aber einmal an, fährt Des Cartes fort, daß die Materie, ſo wie ihr ſie berührtet, immer vor euch wiche, wie der bloße Ranm vor der Berührung immer weicht. Wir hätten dann keinen Grund, der Materie Solidität beyzumeſſen, und doch würde Materie dieſelbe ſeyn, die ſie vorher war. Die Solidität wird alſo aus einem zufälligen Verhältniſſe der Materie geſchloſſen, und iſt keine weſentliche Eigenſchaft derſelben. Dieſe letztere beſteht vielmehr bloß in der Ausdehnung und ihren drey Abmeſſungen in die Länge, Breite und Tiefe. Daß aber die Materie nicht weicht und dem Drucke widerſteht, komt theils daher, weil ſie nicht weichen kann, indem al-

kes mit Materie angefüllt iſt (wogegen doch ſich ein⸗werfen ließ, warum denn der bloße Raum vor der Berührung wiche?); theils von dem verſchiedenen Grade der bewegenden Kraft, die von der Gottheit im Univerſum verbreitet wurde. Eben weil Des Cartes die Materie und die Bewegung für die Grundprincipien der Körperwelt hielt, ſo that er ei⸗nen ähnlichen Ausſpruch, wie einſt Archimedes: Gebt mir Materie und Bewegung, und ich will euch Welten bauen.

Des Cartes unterſchied das Lebensprincip von dem Seelenprincipe. Jenes iſt in der Na⸗tur der Grund aller vegetabiliſchen und animaliſchen Bewegung; dieſes iſt der Grund des Denkens und der Erkentniß. Das letztere komt bloß den Menſchen zu, nicht den Thieren; und daher die berühmte Be⸗hauptung des Des Cartes, daß die Thiere bloß belebte Maſchinen ſeyen, die aber kein Empfin⸗dungs⸗ und Vorſtellungsvermögen und noch weniger ein Willensvermögen hätten. Man ſollte glauben, daß die oberflächlichſte Beobachtung der Thiere und Vergleichung ihrer pſychologiſchen Aeuſſerungen mit den menſchlichen den Des Cartes vom Gegentheile überzeugt haben müßte; aber er wußte dennoch ſeiner Behauptung eine gewiſſe Wahrſcheinlichkeit zu geben. Er berief ſich darauf, daß der menſchliche Körper viele ſcheinbar willkührliche Verrichtungen bewirke, wozu es der Seele gar nicht bedürfe, die auch die Seele nicht einmal erkenne und noch weniger beſtimme. Die Bildung des Kindes im Mutterleibe geht ohne Erkentniß des Kindes und der Mutter ſelbſt vor ſich. Iſt das Kind gebohren, ſo werden alle ſeine Thätigkei⸗ten zunächſt durch die Diſpoſition des Körpers beſtimt,

und die Seele nimt daran keinen thätigen Antheil, wenn ſie auch jene in der Folge erkennt. Auch bey erwachſenen Menſchen geſchehen viele körperliche Verrichtungen ohne alle Beyhülfe der Seele; ſie geſchehen nicht, weil die Seele ſie erkennte und beſtimte; ſondern die Seele erkennt und beſtimt ſie, weil ſie durch den Körper geſchehen. Daß der Körper unabhängig von der Seele ſcheinbar willkührlich wirken könne, bewies Des Cartes auch daraus, daß, wenn wir irgend wohin gehen wollen, ſo bewegt ſich der Körper über die Straſſen fort, ohne daß wir nur einmal daran denken, den Körper ſo oder ſo zu bewegen; dieſer bewegt ſich ſelbſt nach einer in ihm liegenden Dispoſition. Wenn wir ausgleiten und fallen wollen, ſo macht der Körper allerhand Wendungen und Biegungen, um das Gleichgewicht zu erhalten oder wiederherzuſtellen und das Fallen zu vermeiden. Dieſe Wendungen und Biegungen werden nicht von der Seele beſtimt, etwa nach Begriffen vom Gleichgewichte und den Bedingungen desſelben, ſondern ganz inſtinctmäßig vom Körper. Nun denke man ſich einmal, daß im Menſchen die erkennende, denkende und wollende Seele nicht wäre, ſo wäre der Menſch eine bloß belebte körperliche Maſchine, und dergleichen ſind die Thiere. Alle ihre Aeuſſerungen ſind bloße Folgen der körperlichen Organiſation und des Lebensprincips, welches in dieſer wirkt. Die äuſſern Dinge machen auf das Lebensprincip Eindrücke, und dieſes wird dadurch gereizt, den Körper auf eine beſtimte Weiſe in Thätigkeit zu ſetzen. Es war conſequent, daß Des Cartes den Thieren auch das Empfindungsvermögen abſprach, und alles, was bey den Thieren einen Empfindungszuſtand ausdrückt, auf bloße körperliche Bewegung zurückführte. Die Gründe, welche er brauchte, ſind höchſt ſonder-

ſonderbar. Bey einem plötzlichen großen Getöſe entſetzt ſich Jemand; das thut auch der Hund, der neben ihm liegt. In jenem iſt dies urſprünglich eine Erſchütterung des Körpers, ſo wie die Gegenſtände, die ihn, etwa wenn er ſich in einem möblirten Zimmer befindet, umgeben, auch erſchüttert werden. Das Hören des Getöſes, der Begriff von Schrecken, Furcht, das ſind bey Jenem Seelenzuſtände, die erſt folgen, nachdem die Erſchütterung des Körpers ſchon vorhergegangen iſt, die aber bey dem Hunde gar nicht eintreten. Ferner daraus, daß ein Hund ſchreyt, wenn er geſchlagen wird, darf man gar nicht ſchließen, daß er Empfindung habe. Ein Schauſpieler ahmt alle Gebehrden nach, wodurch ſich ein gewiſſer Empfindungszuſtand äuſſerlich verräth, ohne daß er doch wirklich in dieſem Zuſtande wäre; die äuſſern Gebehrden ſind alſo gar keine ſichere Zeichen des Innern. Oft leiden Menſchen die heftigſten Schmerzen, wie bey chirurgiſchen Operationen, thun aber im Aeuſſern, als ob ſie nicht das geringſte davon empfänden. Das Schreyen des Hundes iſt nach Des Cartes nichts weiter, als die Reaction der körperlichen Hundsmaſchine gegen die Action des Stockes. Gleichwohl ſprechen gegen dieſe Behauptung die gemeinſten Erfahrungen von den Thieren, von der Aehnlichkeit ihrer ſinnlichen Organiſation mit der unſrigen, ihres ſinnlichen Benehmens mit dem unſrigen, zu laut, als daß man ſie für etwas mehr als für eine eigenſinnige ſchlechthin unerwieſene Hypotheſe halten könte. Das Lebensprincip, was in den Thieren wirkt, wirkt auch im Menſchen, und macht nebſt der Organiſation der Materie ſeine animaliſche körperliche Natur aus *).

*) Die Behauptung, daß die Thiere Maſchinen ſeyen, hatte

Des Cartes hat ſich auſſerordentlich viel Mühe gegeben, den körperlichen Mechanism zu erforſchen und zu erklären. Er anatomirte in der Abſicht ſehr viele Thiere, und nahm auch hier die Miene eines originalen Unterſuchers an. Als ihn einſt ein fremder Gelehrter beſuchte und nach ſeiner Bibliothek fragte, wies er auf ein aufgeſchnittenes Kalb hin mit den Worten: Voila ma bibliotheque. Seine Tractate: De homine vt machina und De formatione foetus enthalten ein Syſtem der Phyſiologie und der mechaniſchen Pſychologie. Er beſchreibt in jenem eine Maſchine, welche ganz dieſelben Wirkungen hervorbringen würde, wie der menſchliche Körper, wenn man nur im Stande wäre, ſie zu beleben. Das Princip des Lebens ſetzte er in die ſogenannte Zirbeldrüſe (glandula pinealis) im Gehirne, von welcher aus ſich die Lebensgeiſter in dem Körper verbreiteten, und in welche ſie wieder zurück-

hatte ſchon vor dem Des Cartes ein Spanier, Gomez Pereira, in einem Werke betitelt: Margarita Antoniana, aufgeſtellt. S. *Bayle* Dict. Art. *Pereira*. Man hat deßwegen geglaubt, daß jener ſie von dieſem entlehnt habe. Allein ſie war, wie Brucker (Hiſt. crit. philoſ. Tom. IV. P. II. p. 29.) richtig bemerkt, eine natürliche Folge ſeines pſychologiſchen Syſtems überhaupt. Da er die menſchliche Seele als denkende Subſtanz annahm, und aus dieſem Charakter derſelben ihre Immaterialität und Unſterblichkeit folgerte; ſo konte er den Thieren keine Seele zuſchreiben, und mußte dieſe für belebte Maſchinen erklären. S. *Carteſii* Princip. philoſ. P. I. art. 50. Epp. P. I. ep. 54. 67. P. II. ep. 2. Vergl. die Vorrede von *Claude Clerſelier* zu der franzöſiſchen Ueberſetzung des Tractats de homine vt machina, die auch in's Lateiniſche überſetzt vor der Ausgabe des Originals (Amſterd. 1677. 4.) ſteht. Die Carteſianer wurden in der Folge über dieſen Punct des Carteſianismus, die Thierſeelen betreffend, ſtreitig.

rückſtrömten. Eben dieſe Drüſe wies er auch der denkenden Seele zum Sitze an, weil ſie von derſelben aus, da jene im Mittelpuncte des Gehirns befindlich ſey, die Lebensgeiſter und mittelſt dieſer den Körper am beſten regieren könte. Zu des Des Cartes Zeit fand die Hypotheſe, ſo wie das phyſiologiſche und pſychologiſche Syſtem desſelben überhaupt, bey Einigen Beyfall; itzt gehört ſie zu den antiquirten phyſiologiſchen und pſychologiſchen Grillen. Nicht nur iſt der Begriff von einem räumlichen oder örtlichen Sitze der Seele, als eines einfachen geiſtigen Princips, ganz widerſinnig; ſondern man hat auch die Beobachtungen gemacht, daß manchmal jene Drüſe im Gehirne, in welcher die Seele ihren Sitz haben ſollte, verknorpelt und verknöchert iſt; und Haller bemerkt ſogar einen Fall, wo ſie ganz fehlte, obgleich die Menſchen bey ihrem Leben ſo gut empfunden und gedacht hatten, wie andere.

Die eigentliche Seele im Menſchen exiſtirt nach dem Des Cartes ganz für ſich und unabhängig. Ihr Geſchäfft iſt Empfinden, Erkennen, Denken und Wollen. Der Körper empfindet gar nicht, ſondern die Seele iſt es, welche empfindet, und das eigentliche Weſen des Menſchen beſteht nur in der Seele. Was die Ideen betrifft, welche die Seele hat, ſo ſchied ſie Des Cartes in drey Gattungen. Die erſte begreift diejenigen, welche ſich auf äuſſere körperliche Gegenſtände beziehen, und alſo von auſſen in's Gemüth kommen, wie z. B. die Idee der Sonne, nachdem Jemand die Sonne einmal oder öfter geſehen hat. Die zweyte begreift die von der Seele künſtlich nach ihren innern Geſetzen gemachten Ideen (notiones factitias) z. B. die Idee der Sonne, wie ſie ſich ein

gelehrter Aſtronom oder Kosmophyſiker bildet. Die dritte Claſſe enthält die angebohrnen Ideen, die auch natürliche (ideae naturales) vom Des Cartes genannt werden; dergleichen ſind die Ideen von Gott, vom Geiſte, von den Naturen, welche wir ſchlechthin Weſen oder Subſtanzen heiſſen, von den geometriſchen Formen, von den Axiomen der Mathematik. Das Kriterium, wonach Des Cartes die angebohrnen Ideen beſtimte, war nicht etwa die Allgemeinheit derſelben, wie beym Plato, ſondern die Intuitivität derſelben, ihre Evidenz. Soferne ſie Des Cartes mit der volleſten und beſtimteſten Deutlichkeit zu denken wähnte, hielt er ſie für angebohren. So dachte er ſein eigenes Seyn mit der höchſten Evidenz; gleichwohl beruhte nach ſeiner Meynung dieſes Seyn nur auf dem Denken; er erklärte alſo ſein Weſen für eine denkende Subſtanz; da er aber dieſe Idee nicht von auſſen bekommen haben konte, ſo erklärte er ſie für angebohren. Derſelbe Fall war mit den mathematiſchen Axiomen und Formen, die er bloß ihrer Evidenz wegen für angebohren hielt. Es bedarf wohl keiner Erinnerung, wie unbeſtimt und ſchwankend dies Kriterium der angebohrnen Ideen war; denn es beruhte dabey alles auf der ſubjectiven Klarheit des Bewußtſeyns und der Ueberzeugung, die bey verſchiedenen Menſchen und demſelben Menſchen zu verſchiedenen Zeiten äuſſerſt verſchieden iſt; wodurch alſo das Kriterium einer Täuſchung der Phantaſie und des Gefühls beſtändig ausgeſetzt bleibt. Auch ließ ſich nach dieſem Kriterium die Zahl der angebohrnen Ideen nie vollſtändig beſtimmen.

Die Möglichkeit der Wahrnehmung von Sinnengegenſtänden erläuterte Des Cartes hierbey folgender=

dermaßen. Die äuſſern Dinge ſetzen durch ihre Eindrücke die Lebensgeiſter in Bewegung; dieſe ſteigen hinauf zum Gehirne und bilden in demſelben einen Canal oder Typus, der jenen Eindrücken und ihrer beſtimten Beſchaffenheit correſpondirt. Dieſer Typus iſt nicht die Idee des Gegenſtandes ſelbſt; ſondern die Seele erkennt den Typus, und nun entſteht erſt die Idee in ihr, die alſo von dem Typus ſowohl als dem Gegenſtande des Eindrucks völlig verſchieden iſt. Durch ihre Denkthätigkeit verbindet und bearbeitet die Seele jene Ideen nach ihren innern Geſetzen. Aus den Ideencanälen im Gehirne und der Strömung der Lebensgeiſter aus einem in den andern leitete Des Cartes auch das Phänomen der mechaniſchen und unwillkührlichen Ideenaſſociation ab. Geſetzt Jemand iſt an einem gewiſſen Orte, ſo bekomt er zu gleicher Zeit und in Beziehung auf denſelben mancherley Eindrücke. Dieſe bilden im Gehirne mancherley Ideencanäle, die an einander grenzen. Wird nun einmal durch Zufall einer jener Eindrücke erneuert, ſo strömen die Lebensgeiſter auf's neue in den alten ihm entſprechenden ehedem ſchon gebildeten Ideencanal hinein, und aus dieſem ſtrömen ſie in die benachbarten Canäle, und erwecken die daran haftenden Ideen. So entſpringt die Ideenaſſociation. Auch dieſe Hypotheſe hat ſo viel gegen ſich, daß ſie in der neuern empiriſchen Pſychologie aufgegeben iſt.

In Anſehung des Verhältniſſes des Körpers zur Seele entſtand beym Des Cartes die Frage: Worin liegt der Grund der genauen Harmonie zwiſchen beyden, daß auf beſtimte Veränderungen des Körpers beſtimte Veränderungen der Seele erfolgen, und umgekehrt, ungeachtet beyde von ganz verſchiede-

ner ſubſtantieller Natur und von einander unabhängig ſind. Den ältern Philoſophen konte dieſe Frage nicht einfallen, da ſie den Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Körper nicht ſo ſcharf dachten, wie Des Cartes; die gegenſeitige Einwirkung beyder alſo nicht das Unerklärliche für ſie haben konte, was ſie nach jenem Gegenſatze haben mußte; denn bey dieſem erſchien die gegenſeitige Einwirkung beyder auf einander als ganz unmöglich. Den phyſiſchen Einfluß des Körpers auf die Seele und umgekehrt leugnete Des Cartes auch deßwegen, weil dieſelbe Quantität der Bewegung in dem Körper erhalten werden müſſe nach einem Naturgeſetze, welches die Seele nicht abzuändern vermöge, welchem aber widerſprochen würde, ſobald man den phyſiſchen Einfluß geſtatte. Der Körper behalte alſo immer dieſelbe Quantität der Bewegung, und der Seele ſey hierauf gar keine andere Einwirkung übrig, als daß ſie die Direction der Bewegung nach ihrer Willkühr leite. Um aber die Harmonie zwiſchen Seele und Körper zu erklären, nahm Des Cartes eine bloße Zuſammengeſellung beyder Subſtanzen, des Körpers und der Seele, an, und das Mittelglied ihrer Verbindung ſey die Gottheit (ſyſtema aſſiſtentiae). Gott erhält in jedem Momente durch ſeine Aſſiſtenz den Körper ſowohl als die Seele in ihrem Daſeyn; er iſt inſofern der metaphyſiſche Grund ihrer gegenſeitigen Veränderungen, als er der Seele in demjenigen, was ſie nicht durch eigene Freyheit bewirken kann, Beyſtand leiſtet. Dieſe Hypotheſe des Des Cartes ward die erſte Urſache, daß das Problem vom Grunde der Harmonie zwiſchen Leib und Seele eine Lieblingsmaterie der Metaphyſiker bis faſt auf die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts geworden iſt.

Die Freyheit der Seele bewies Des Cartes daraus, daß ſich die Seele frey denke. Aus der Freyheit aber folgerte er wiederum die Möglichkeit des Irrthums. Gott ſelbſt kann nicht die Urſache des Irrthums ſeyn; auch hängt der Irrthum nicht vom Verſtande, ſondern vom Willen ab; und in Beziehung auf die Gottheit iſt er eine bloße Negation; in Beziehung auf die Menſchen aber eine Privation. Der Verſtand des Menſchen iſt beſchränkt; hingegen der Wille in gewiſſem Betrachte unbeſchränkt; er kann ſich auch über das hinaus erſtrecken, was wir nicht klar und deutlich wahrnehmen, und dadurch geſchieht es, daß wir in Irrthum gerathen. Daß uns aber Gott einen beſchränkten Verſtand gab, kann ihm auf keine Weiſe zum Vorwurfe gereichen; denn dieſe Eigenſchaft war für einen erſchaffenen Verſtand nothwendig. Daß hingegen der Wille frey iſt, ſtimte abermals mit der Natur des Willens zuſammen, und drückt die höchſte Vollkommenheit des Menſchen aus, ſofern er dadurch ſelbſtſtändiger Urheber ſeines Thuns und Laſſens wird. Da wir inzwiſchen die Macht Gottes als unermeßlich anerkennen müſſen, ſo könte leicht die Behauptung frevelhaft ſcheinen, daß die Menſchen etwas zu thun im Stande wären, was nicht von Gott vorher angeordnet ſey, und damit wäre die menſchliche Freyheit wieder aufgehoben. Aus dieſer Schwierigkeit glaubte Des Cartes ſich durch die Bemerkung herauswinden zu können, daß der menſchliche Geiſt ein endliches Weſen, Gottes Macht aber und Vorausbeſtimmung der Dinge unendlich ſey; daher wären wir nicht fähig, das Verhältniß zu beurtheilen, in welchem die Freyheit der menſchlichen Seele zur göttlichen Allmacht und Allweisheit ſtehe. Gleichwohl verliere dadurch die wirkliche Exiſtenz der Freyheit nichts, indem wir von

ihr

ihr mittelſt des Bewußtſeyns derſelben als einer evidenten Thatſache überzeugt wären, und alſo gar keinen Grund hätten, ſie zu leugnen oder zu bezweifeln *).

Manches Merkwürdige in Beziehung ſowohl auf die Seelenlehre als auf die Moralphiloſophie enthält auch der Tractat des Des Cartes de paſſionibus animae. Jedes Ereigniß heißt Leiden (paſſio) in Anſehung des Subjects, welchem daſſelbe begegnet, und Thun (actio) in Anſehung deſſen, was die objective Urſache davon iſt. Es giebt kein Ding, das mit unſerer Seele in unmittelbarer Verknüpfung ſtände, als der Körper, und was daher in jener Leiden iſt, iſt in dieſem Thun. Die Lebenswärme und die Bewegungen der Gliedmaßen gehen vom Körper aus, und die Gedanken von der Seele; die letztere iſt es nicht, welche dem Körper Lebenswärme und Bewegung mittheilt. Die lebendigen und feinern Theile des Bluts, welche die Wärme in dem Herzen verdünnt, ſtrömen unabläſſig und in großer Menge in die Höhlungen des Gehirns; ſie bewirken da die Lebensgeiſter, welche im Gehirne von den andern minder feinen Theilen des Bluts abgeſondert werden. Dieſe Lebensgeiſter ſind alſo auch materiell, aber ſie ſind von der feinſten Materie und haben die ſchnellſte Beweglichkeit. Die einzige Urſache aller Bewegungen der Gliedmaßen iſt, daß einige Muſkeln zuſammengezogen und dadurch die jenen correſpondirenden erweitert werden. Der Grund aber, warum ein Muſkel mehr zuſammengezogen wird, liegt darin, daß eine größere Menge von Lebensgeiſtern in ihn einſtrömt, als in die ihm correſpondirenden. Die Bewe-

*) *Carteſii* Princip. philoſ. P II. Cf. *Bilſinger* Diſſert. de harmonia animi et corporis maxime praeſtabilita P. IV. §. 73.

Bewegungen der Lebensgeiſter entſpringen aber theils aus der Verſchiedenheit der Bewegungen, welche in den Organen der Sinne durch die Objecte derſelben erzeugt werden, theils auch aus der ungleichen innern Regſamkeit der Stoffe, aus welchen die Lebensgeiſter ſelbſt beſtehen.

Alle Glieder des Körpers können bewegt werden mittelſt der Objecte der Sinne und der Lebensgeiſter ohne alle Mitwirkung der Seele; und ſo bleibt keine Function übrig, die wir der Seele als eigenthümlich beymeſſen könten auſſer dem Denken. Die Aeuſſerungen des Denkens aber ſind zwiefach; einige ſind Thätigkeiten (actiones); andere ſind Leidenſchaften oder Affecten (paſſiones ſive affectus). Zu den Thätigkeiten gehören alle unſere Willensäuſſerungen, weil wir fühlen, daß dieſe unmittelbar von der Seele herrühren und von ihr allein abzuhangen ſcheinen. Im Gegentheile die Leidenſchaften ſind Arten von Vorſtellungen oder Gedanken, welche in der Seele angetroffen werden. Unſere Willensäuſſerungen ſind wiederum von zwiefacher Art; einige ſind Thätigkeiten der Seele, die auf dieſe ſelbſt gerichtet ſind, z. B. Gott lieben; andere ſind auf unſern Körper gerichtet, wie die Willensentſchlüſſe, gewiſſe Körper zu bewegen. Unſere Vorſtellungen ſind ebenfalls von zwiefacher Art; einige haben ihren Grund in der Seele; andere im Körper. Jene ſind die Vorſtellungen unſerer Willensbeſtimmungen und alle Einbildungen und Gedanken, welche von dieſen abhangen; wenn dieſelben auch zu den Leiden (paſſionibus) gehören, ſo werden ſie doch ihres Grundes wegen Thätigkeiten genannt. Die Vorſtellungen, welche ſich auf Gegenſtände beziehen, die nicht exiſtiren, oder auf ſolche, die bloß denkbar ſind, hangen

vorzüglich vom Willen ab, und ſind mehr Thätigkeiten als Leiden. Andere hingegen, die ihren Grund bloß im Körper haben, und von den auf verſchiedene Weiſe in Bewegung geſetzten Lebensgeiſtern herrühren, ſind Leiden. Die Vorſtellungen, welche ſich auf die Gegenſtände auſſer uns beziehen, nehmlich auf die Objecte unſrer Sinne, werden von dieſen Objecten hervorgebracht, als welche gewiſſe Bewegungen in den Organen der äuſſern Sinne erregen, und dadurch auch mittelſt der Nerven im Gehirne gewiſſe Bewegungen erzeugen, welche bewirken, daß die Seele dieſelben empfindet. Es giebt auch Vorſtellungen, welche wir auf den Körper ſelbſt, und andere, welche wir auf die Seele ſelbſt beziehen. Die Leiden der Seele ſind Vorſtellungen oder Empfindungen oder Bewegungen derſelben, welche insbeſondre auf ſie bezogen, und durch irgend eine Bewegung der Lebensgeiſter hervorgebracht, erhalten und verſtärkt werden. Die Seele iſt allen Theilen des Körpers gemeinſchaftlich; ihre Functionen aber verrichtet ſie am meiſten im Gehirne, und zwar nach der ſchon oben erwähnten Hypotheſe des Des Cartes nicht in dem ganzen Gehirne, ſondern in der Zirbeldrüſe, die in der Mitte desſelben liegt. Daß dieſe Drüſe der vornehmſte Sitz der Seele ſey, ſoll auch daraus erhellen, daß alle Theile des Gehirns doppelt ſind; der Gedanke der Seele aber hat Einheit; und muß daher auch ſeinen Beſtandtheilen nach in Einem Organe vereinigt werden. Im Herzen kann der Sitz der Seele deßwegen nicht ſeyn, weil die Veränderung desſelben, welche auf das Leiden erfolgt, nur mit Hülfe eines ſehr kleinen Nerven empfunden wird, welcher aus dem Gehirne in das Herz herabſteigt. Hieraus läßt ſich denn auch abnehmen, inwiefern Seele und Körper gegenſeitig wirken. Die Seele ſendet nehmlich

aus

aus ihrem Wohnſitze gleichſam Strahlen durch den ganzen Körper mittelſt der Lebensgeiſter, der Nerven und ſelbſt des Blutes. Von den Nerven verbreiten ſich in die Muſkeln die dünnſten und zarteſten Fäden, und öffnen auf Veranlaſſung gewiſſer Reize, welche die Sinnengegenſtände bewirken, dem Gehirne die Poren, ſo daß die Lebensgeiſter in die Muſkeln eindringen können. Jene Zirbeldrüſe, als das nächſte Organ der Seele, kann auch ſelbſt von den Lebensgeiſtern und den Empfindungen der Seele mannichfaltig afficirt werden, ſo daß denn wieder von hieraus die Lebensgeiſter durch die Nerven in die Muſkeln dirigirt werden. Eben dieſelbe Urſache kann aber in verſchiedenen Menſchen ſehr verſchiedene Zuſtände hervorbringen, weil das Gehirn eines Jeden nicht auf dieſelbe Art diſponirt iſt, daß die Bewegung der Zirbeldrüſe dieſelbe Empfindung und eben dieſelben Bewegungen der Lebensgeiſter bewirke. Die vornehmſte Wirkung aller Paſſionen in den Menſchen iſt, daß ſie die Seelen derſelben anreizen und diſponiren, diejenigen Dinge zu wollen, durch welche ſie ihre Körper zubereiten.

Der Wille des Menſchen iſt ſeiner Natur nach ſo frey, daß er niemals gezwungen werden kann. Alle Thätigkeit der Seele beſteht alſo darin, daß ſie bloß durch ihr Wollen bewirkt, daß die Zirbeldrüſe, mit welcher ſie am nächſten verbunden iſt, ſich ſo bewegt, wie es der Wirkung gemäß iſt, die der Wille bezweckt. Will die Seele ſich eines Gegenſtandes erinnern, ſo treibt die Zirbeldrüſe vermöge einer Willensbeſtimmung durch ihre Bewegung die Lebensgeiſter in dieſe und jene Theile des Gehirns, bis ſie die Gegend desſelben gefunden, in welcher die Spuren des Objectes enthalten ſind, worauf die Beſinnung gerichtet iſt. Wollen wir

uns etwas vorſtellen, was wir niemals geſehen haben, ſo hat der Wille die Kraft, die Zirbeldrüſe ſo zu bewegen, daß ſie die Lebensgeiſter in diejenigen Poren des Gehirns treibt, durch deren Eröffnung der Gegenſtand vorgeſtellt werden mag. Eben ſo wenn wir unſern Körper bewegen wollen, bewirkt der Wille, daß die Zirbeldrüſe die Lebensgeiſter in diejenigen Muſkeln treibt, deren Thätigkeit dazu erfoderlich iſt. Unſere Paſſionen können aber doch durch die Thätigkeit unſers Willens weder direct erweckt noch aufgehoben werden; ſondern erſt indirecte durch die Vorſtellungen der Gegenſtände, welche ſich mit denjenigen Paſſionen zu verbinden pflegen, die wir haben wollen, und welche denjenigen Paſſionen entgegengeſetzt ſind, die wir zu vermeiden trachten. Es iſt in dem Menſchen Eine Seele, welche zugleich empfindet und vernünftig iſt. Der Streit zwiſchen dem höhern und niedern Vermögen der Seele iſt alſo nichts anders, als wie der Streit unter den Bewegungen, welche der Körper durch ſeine Lebensgeiſter und die Seele durch ihren Willen in der Zirbeldrüſe zu erwecken ſich beſtreben. Aus dem Erfolge dieſes Streits kann Jeder die Schwäche oder Stärke ſeiner Seele abnehmen. Diejenigen Menſchen, in welchen der Wille von Natur leichter die Paſſionen beſiegen und die Bewegungen des Körpers hemmen kann, die jene zu begleiten pflegen, haben ſtärkere Seelen. Dieſe haben feſte Maximen und Entſchlieſſungen in Anſehung des Guten und Böſen, nach welchen ſie ihren Lebenswandel einrichten. Diejenigen Seelen hingegen ſind die ſchwächſten, deren Wille ſich nicht ſo determiniren kann, daß er gewiſſe Urtheile unverrückt befolgt, ſondern die ſich immer von den momentanen Affecten zur Abweichung von Maximen, auch die ſie als gut und recht erkennen, fortreiſſen laſſen.

In-

Indeſſen iſt die bloße Kraft, ohne Erkentniß der Wahrheit, der Seele noch nicht genug. Auch iſt keine Seele ſo ſchwach, die nicht, wenn ſie gut gebildet wird, eine abſolute Herrſchaft über ihre Paſſionen erlangen könte.

Alle Paſſionen können von Gegenſtänden erzeugt werden, welche die Sinne rühren, und dieſe Gegenſtände ſind auch die häufigern und vorzüglichern Urſachen derſelben. Die Objecte erregen aber in uns verſchiedne Affecten nicht ſowohl durch die mannichfaltigen Eigenſchaften überhaupt, welche ſie haben, als vielmehr durch die verſchiedenen Arten, wie ſie uns ſchaden oder nützen, oder ſich überhaupt auf uns beziehen können. Der Nutzen aller Paſſionen beſteht lediglich darin, daß ſie die Seele diſponiren, nach den Gegenſtänden zu ſtreben, welche uns die Natur als zuträglich anweiſt, und in dieſer Beſtrebung zu beharren; ſo wie auch eben die Thätigkeit der Lebensgeiſter, welche die Paſſionen hervorzubringen pflegt, den Körper zu den Bewegungen diſponirt, welche zu demſelben Zwecke nöthig ſind. Unter allen Paſſionen ſcheint die Verwunderung, welche durch das Neue und von dem alten uns Bekannten verſchiedene erregt wird, die erſte zu ſeyn. Mit der Verwunderung iſt entweder die Hochſchätzung oder die Verachtung verbunden, und hieraus enſpringen die Leidenſchaften der Großmuth und der Demuth. Wenn wir Objecte, die wir als freye Urſachen, gut oder böſe zu handeln, betrachten, hochſchätzen oder geringſchätzen, ſo entſpringen hieraus die Achtung oder Verachtung. Dieſe Leidenſchaften können aber auch erweckt werden, ohne daß wir einſehen, ob der Gegenſtand gut oder böſe ſey. Stellen wir uns etwas in Beziehung auf uns

ſelbſt als gut und zuträglich vor, ſo erregt dies Liebe; ſtellen wir es uns als böſe und ſchädlich vor, ſo erregt es Haß. Aus derſelben Betrachtung des Guten und Böſen entſpringen auch die übrigen Paſſionen, welche ſich nach der Zeit, worauf ſie ſich beziehen, unterſcheiden laſſen. Können wir etwas hoffen oder fürchten, ſollte auch das Geſchehen der Sache von uns auf keine Weiſe abhangen, ſo bewirkt dies ein Schwanken des Gemüths, wodurch wir zur Ueberlegung und Betrachtung diſponirt werden. Die Betrachtung eines gegenwärtigen Guts verſetzt uns in Freude; eines gegenwärtigen Uebels in Traurigkeit. Eine gute Handlung, die wir verrichtet haben, gewährt uns eine innere Selbſtzufriedenheit, die unter allen übrigen Paſſionen die angenehmſte iſt. Es giebt nur ſechs urſprüngliche Paſſionen, Verwunderung, Liebe, Haß, Sehnſucht, Freude, Traurigkeit; aus dieſen werden die übrigen zuſammengeſetzt.

Die phyſiſche Urſache der Verwunderung liegt allein im Gehirne; von den übrigen Paſſionen liegt ſie auch im Herzen, in der Milz, der Leber, und allen andern Theilen des Körpers, ſo weit dieſe zur Hervorbringung des Bluts und der Lebensgeiſter dienen. Die Ermüdung und Schlaffheit iſt eine Diſpoſition zur Nachlaſſung und zum gänzlichen Aufhören aller Bewegung. Sie wird in allen Gliedern des Körpers empfunden, iſt eine Folge ſtarker Paſſionen, und endigt in eine gänzliche Bewußtſeynloſigkeit der Seele. So führt Des Cartes auch das Zittern, Lachen, Weinen, auf phyſiſche Urſachen im Körper zurück. Nach der Einrichtung der Natur betreffen die Paſſionen ſämtlich den Körper, und gehen die Seele nicht an, auſſer ſo weit dieſe mit dem Körper verbunden iſt; daher

het auch ihr natürlicher Nutzen darin beſteht, die Seele anzureizen, damit ſie zu den Functionen beytrage, die zur Erhaltung oder Vervollkommung des Körpers dienen können. So natürlich indeſſen auch der Gebrauch der Paſſionen iſt, ſo iſt er doch nicht immer gut, da viele Dinge dem Körper ſchädlich ſind, die ihm anfangs keinen Schmerz, ja wohl gar Vergnügen gewähren, und viele Dinge ihm nützlich ſind, die zuerſt Beſchwerden und Schmerzen nach ſich ziehen. Auch werden oft die Güter und Uebel viel größer vorgeſtellt, als ſie ſind. Daher müſſen wir die Erfahrung und die Vernunft zu Hülfe nehmen, um das Gute vom Uebel zu unterſcheiden, und den wahren Werth beyder zu beſtimmen, damit wir nicht das eine mit dem andern verwechſeln, oder dem einen und dem andern übermäßig nachſtreben. Dinge, die gar nicht in unſerer Gewalt ſtehen, wenn ſie auch Güter ſeyn ſollten, müſſen dennoch niemals mit Heftigkeit begehrt werden, weil ſie ſonſt unſer Gemüth zu ſehr beſchäfftigen, und unſer Beſtreben von andern Dingen abziehen, die heilſam und zugleich in unſerer Gewalt ſind. Wir müſſen alſo oft auf die göttliche Vorſehung bauen, und denken, es ſey unmöglich, daß ſich etwas auf eine andre Art ereignen könne, als wie dieſe es von Ewigkeit beſchloſſen hat; ſo daß wir die göttliche Vorſehung gleichſam als das Schickſal und die unabänderliche Nothwendigkeit anſehen, die wir dem blinden Zufalle entgegenſetzen, als einer Chimäre, die nur einem Irrthume unſers Verſtandes ihr Daſeyn verdankt. Weil ferner ein groſſer Theil unſerer Begierden Gegenſtände betrifft, die weder ganz von uns, noch von andern abhangen; ſo müſſen wir auch dasjenige genau abſondern, was eigentlich davon in unſerer Macht iſt, und nur hierauf unſere Begierden einſchränken. Was

das übrige dabey anbelangt, ſo beruht freylich hier alles auf einer fatalen und unabänderlichen Nothwendigkeit, und die Sorge für unſere Glückſeligkeit kann ſich nicht darauf erſtrecken; indeſſen können und müſſen wir doch die Gründe erwägen, aus welchen ſich mehr oder weniger hoffen läßt, daß unſre Wünſche befriedigt werden, um danach unſere Handlungen einzurichten. Auf dieſe Art erreichen wir den Gegenſtand unſerer Begierde, ſofern es auf uns ankam; und wenn uns dadurch ein Uebel begegnet, ſo war dieſes in Anſehung unſerer unvermeidlich; wir hatten keine Urſache zu wünſchen, daß wir davon ausgenommen ſeyn möchten, ſondern bloß Urſache, zu thun, was unſer Verſtand für das Beſte erkannte.

Unſer Gutes und Böſes wird am meiſten durch die innern Bewegungen beſtimt, die von der Seele ſelbſt in ihr ſelbſt erregt werden; wodurch ſie ſich auch von den obigen Paſſionen unterſcheiden, als welche immer ihren Grund in einer gewiſſen Bewegung der Lebensgeiſter haben. Dies kann man auch aus der intellectualen Freude abnehmen, die wir zuweilen ſogar aus ſchmerzhaften Paſſionen ſchöpfen können. Alle Beunruhigungen, welche von auſſen kommen, haben keine Kraft, unſerer Seele zu ſchaden, ſobald ſie nur in ſich ſelbſt Grund genug zur Zufriedenheit hat; ja jene können dienen, ihren frohen Zuſtand zu erhöhen. Damit aber unſere Seele mit ſich ſelbſt zufrieden ſey, braucht ſie nichts weiter, als nur nach der Tugend zu ſtreben. Wer ſo gelebt hat, daß ſein Gewiſſen ihm nicht vorwerfen kann, er habe jemals verſäumt, zu thun, was er für das Beſſere hielt, der hat nach der Tugend geſtrebt, und genießt davon eine Satisfaction, die ſo mächtigen Einfluß auf ſeine Glückſeligkeit hat,

daß

daß die heftigern Bewegungen der Affecten nie Kraft genug haben, die Ruhe und Zufriedenheit ſeiner Seele zu ſtören. Alle Paſſionen ſind von Natur gut, und wir haben bey ihnen nichts zu vermeiden, als ihren Misbrauch und ihre Ausſchweifungen. Das allgemeine Mittel gegen alle Ausſchweifungen der Affecten iſt, daß man, ſobald eine Wallung des Bluts bemerklich iſt, eingedenk ſey, alles, was ſich der Phantaſie darſtellt, ziele bloß auf Täuſchung der Seele ab. Wenn alſo die Leidenſchaft zu etwas antreibt, deſſen Ausführung Aufſchub leidet; ſo muß man ſich in dem Momente des Urtheils nur der Entſchlieſſung enthalten, und die Gedanken anders wohin richten, bis die Zeit und Ruhe das wallende Blut wieder beſänftigt haben. In ſolchen Verhältniſſen aber, wo auf der Stelle ein Entſchluß gefaßt werden muß, iſt der Wille auf die Maximen zu richten, welche der Leidenſchaft entgegengeſetzt ſind. Obgleich die Thiere der Vernunft entbehren, und alles Denkens, ſo finden doch auch die Bewegungen der Lebensgeiſter und der Zirbeldrüſe, welche in den Menſchen Paſſionen erregen, in jenen ſtatt, und dienen, nicht, wie bey uns, die Affecten zu erhalten und zu beſtärken, ſondern zur Bewegung der Muſkeln und Nerven, welche jene zu begleiten pflegen *).

Des Cartes nahm, wie aus dem Obigen erhellt, das Wort Paſſionen in einer ſehr weiten Bedeutung, und begriff nicht bloß das, was wir gegenwärtig Leidenſchaften oder Affecten nennen, ſon-

*) S. *Carteſii* Tractat. de paſſionibus. Vgl. *Bruckeri* Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. II. p. 323.

ſondern alle Affizirungen überhaupt, alle Empfin-dungs- und Gefühlszuſtände darunter. Durch dieſe Unbeſtimtheit des Begriffes der Leidenſchaften iſt auch ſeine ganze Unterſuchung darüber unbeſtimt geworden; ſo daß er bald von Empfindungen, Gefühlen und Vorſtellungen überhaupt, bald von eigentlichen Leidenſchaften redet und jene mit dieſen verwechſelt. Daher kam es, daß er das Vergnügen und den Schmerz, die Verwunderung, ſogar das moraliſche Gefühl der Selbſtzufriedenheit, zu den Leidenſchaften zählte. Auch hat ſein Tractat von den Paſſionen weniger Beziehung auf die Moral, als auf die Phyſiologie. Er ſuchte die phyſiſche Beſchaffenheit und Urſachen derſelben zu erklären, und zog hieraus eine Regel, wie man ſich vor der Täuſchung der Leidenſchaften zu verwahren habe. Ein Grundfehler war, daß er alle Leidenſchaften für bloße Leiden hielt, und nicht für Thätigkeiten; und dazu wurde er durch die unrichtige Abtheilung der Seelenäuſſerungen überhaupt verführt in Thätigkeiten und Paſſionen, von denen jene im Willen, dieſe im Vorſtellungsvermögen ihren Grund hätten.

Die Moralphiloſophie an und für ſich ſelbſt hat Des Cartes eigentlich nicht bearbeitet. Erſt in den letztern Jahren ſeines Lebens ward er durch die Pfalzgräfinn Eliſabeth und die Königinn Chriſtine von Schweden veranlaßt, über moraliſche Gegenſtände nachzudenken. Inzwiſchen hatte er ſich ſelbſt damals, als er ſeine Unterſuchungen über die Philoſophie anfieng, und übrigens alle Erkentniß für ungewiß hielt, gewiſſe praktiſche Lebensregeln vorgeſchrieben, die er befolgen wollte, bis er von der Skepſis zur Gewißheit gelangt ſey, und die deßwegen bemerkt zu werden verdienen. Erſtlich nahm er ſich vor, den beſtehenden

Geſetzen

Geſetzen und Einrichtungen des Landes, in welchem er lebte, gemäß zu handeln; die Religion beyzubehalten, die er für die beſte hielt, und in welcher er von ſeiner Kindheit an erzogen war; übrigens ſich in allen Stük- ken nach den gemäßigteſten und von Extremen am mei- ſten entfernten Meynungen zu richten, ſo wie ſie die Verſtändigſten unter ſeinen Mitbürgern hegten und be- folgten. Zu den zu vermeidenden Extremen rechnete er insbeſondre ſolche Verſprechungen, wodurch wir uns ſelbſt die Freyheit benehmen, unſern Entſchluß zu än- dern. Denn da alles in der Welt zufällig und wandel- bar iſt, ſo muß man ſich im Leben ſo benehmen, daß unſere Urtheile täglich abgeändert und verbeſſert wer- den können. Er nahm ſich zweytens vor, durchaus ſtandhaft und beharrlich bey ſeinen Vorſätzen zu blei- ben, und zwar eben ſowohl bey ſolchen, die er aus zweifelhaften oder gar keinen Gründen unternommen hätte, als bey ſolchen, von deren Güte und Zweck- mäßigkeit er mit Gewißheit überzeugt war. Es muß im Leben vieles gethan werden, was ſich nicht aufſchie- ben läßt, und hier iſt ausgemacht, daß, ſo oft wir nicht einſehen können, was in der That das Beſte ſey, wir dasjenige wählen müſſen, was uns das Beſte zu ſeyn ſcheint. Sind die Dinge von der Art, daß uns kein entſcheidender Grund mehr zu dem Einen als zu dem Gegentheile beſtimt; ſo müſſen wir doch Eines von beyden wählen; und wenn wir denn einmal einen Entſchluß gefaßt haben, dieſen in praktiſchem Betrachte nicht ferner als zweifelhaft, ſondern als wahr und ge- wiß anſehen, ſofern der Grund, warum wir ihn ge- gewählt haben, wahr und gewiß iſt. Er ſchrieb ſich drittens die Regel vor, eher ſich ſelbſt, als das Schick- ſal, beſiegen, und eher die eignen Begierden, als die Ordnung der Welt abändern zu wollen; ſich im Allgemei-

nen zu überreden, daß auſſer unſern eigenen Gedanken nichts ſchlechthin in unſerer Gewalt ſey, und wenn ſich etwas nicht ereignet, was wir wünſchten, und wozu wir alles beygetragen haben, was von uns abhieng, alsdenn dies unter die Unmöglichkeiten zu zählen. Es wird eine lange Uebung und oft wiederholtes Nachdenken vorausgeſetzt, um unſer Gemüth zu gewöhnen, daß es alle Gegenſtände und ſein Verhalten in Beziehung auf dieſelben aus dieſem Geſichtspuncte betrachte. Des Cartes ſelbſt erklärte dieſe Regeln für allgemeine Klugheitslehren, an die er ſich nur halten wollte, bis ihn ſeine philoſophiſche Meditation auf eine zuverläſſige Moralphiloſophie geführt haben würde. Indeſſen hat er doch dieſe nicht aufgeſtellt, und wie ſie beſchaffen geweſen ſeyn würde, läßt ſich aus jenen Regeln nicht beurtheilen. Eher läßt ſich aus ſeinen Briefen auf ſie ſchließen. Zu einer richtigen Anſicht der Moral waren ihm auch ſeine metaphyſiſchen Principien hinderlich, beſonders ſein Syſtem der Aſſiſtenz Gottes. So führt er einerſeits als einen moraliſchen Troſtgrund des Gemüths an, daß Gott alle Neigungen unſers Willens nicht nur von Ewigkeit vorhergeſehen und beſtimt habe, ſondern auch dieſe Neigungen ſelbſt in uns erwecke; wodurch er alſo die moraliſche Freyheit völlig aufhebt. Andererſeits erklärte er doch die Freyheit des Willens für das höchſte Gut des Menſchen. Die Tugend beſtand nach ſeiner Erklärung darin, daß Jemand thue, was er für das Beſte hält; und das vorzüglichſte Mittel zur Tugend iſt die Erforſchung der Wahrheit, und ein conſequentes Handeln dem gemäß, was man als wahr und gut erkannt hat. So rhapſodiſch indeſſen auch Des Cartes die Moral bearbeitet hatte, ſo ſuchten doch mehrere

ſeiner

ſeiner Schüler ſeine Ideen im Zuſammenhange mit ſei-nem übrigen Syſteme darzuſtellen *).

Das philoſophiſche Syſtem des Des Cartes überhaupt zeichnet ſich weder durch Gültigkeit der Principien, noch durch Bündigkeit im Innern, noch durch das Intereſſe der Reſultate beſonders aus. Es iſt faſt ganz ein Gewebe theils von Behauptungen, die aus einſeitigen Vorausſetzungen erſchloſſen waren, theils von grundloſen Hypotheſen; und es ſind ſehr wenig dem Des Cartes eigenthümliche Sätze, die in unſerer heutigen Philoſophie noch ſo angenommen und gebraucht würden, wie er ſie annahm und gebrauchte. Ein Hauptfehler, welchen Des Cartes begieng, war dieſer, daß er alle vorherige Philoſophie und alle Grundſätze derſelben, von denen doch manche unleugbar waren, aufgab, und ſich nun lediglich an die ſogenannten Thatſachen ſeines Bewußtſeyns hielt. Das ſelbſtſtändige Philoſophiren unabhängig von ältern Syſtemen iſt unſtreitig nothwendige Bedingung, um die Wahrheit auf einem Wege zu entdecken, auf welchem man ſie bisher noch nicht geſucht hatte; aber die Rückſicht auf ältere Syſteme kann dabey zum mindeſten vor Verirrungen verwahren, und zur Beſtätigung oder Prüfung der neuen Vorſtellungsart dienen, die leicht gerade bey den originalſten Denkern am einſeitigſten wird. Des Cartes gerieth auf das Kriterium: Was man deutlich denkt, iſt wahr und wirklich; und die-

*) Ein ſolches Werk iſt folgendes: *Ethica Carteſiana*, ſive ars bene beateque viuendi ad clariſſimas rationes et ſanae mentis ideas ac ſolidiſſima *Renati Carteſii* principia formata; Halae 1719. 8. Das Werk iſt auch franzöſiſch herausgekommen 1692. 12.

dieſes in einer unbedingten Anwendung gebraucht, gab ſeinem ganzen Syſteme eine ſchiefe Richtung. Er verwechſelte hier gleich die ideale Wirklichkeit mit der realen, wie ſich das bey ſeinen Sätzen von der Seele als denkenden Subſtanz, bey ſeinem Beweiſe vom Daſeyn Gottes u. w. zeigte. Nachher verlor er ſich vollends in Hypotheſen aus einſeitigen oder unrichtigen Beobachtungen, oder aus falſchen Erklärungen derſelben. Darauf dachte Des Cartes gar nicht einmal, die Grundprincipien der geiſtigen Vermögen des Menſchen rein aufzunehmen und ſyſtematiſch zuſammenzuſtellen, dieſen ihr eigenthümliches Gebiet anzuweiſen, und die Grenzen ihrer Anwendung zu beſtimmen; ſondern er gieng gleich daran, ein neues philoſophiſches Syſtem ſelbſt aus dem unmittelbaren Bewußtſeyn aufzuführen, ohne vorher die Natur dieſes Bewußtſeyns, die Merkmale von Klarheit, Deutlichkeit, Evidenz, auf die er ſich doch ſo ſehr ſtützte, genauer zu entwickeln und zu beſtimmen.

Bey dem allen iſt das Carteſianiſche Syſtem für die Verbeſſerung der Philoſophie höchſt wohlthätig geweſen. Es wurde durch daſſelbe der Geiſt des philoſophiſchen Selbſtdenkens geweckt. Man ſah hier ein Beyſpiel, daß es für einen ſpeculativen Kopf möglich ſey, unabhängig von allen andern philoſophiſchen Syſtemen aus dem eigenen Bewußtſeyn ein neues Syſtem hervorzurufen; und wenn auch dem Des Cartes ſein Verſuch mislungen war, ſo folgte daraus nicht, daß er immer mislingen werde. Baco hatte alle Speculation aus Begriffen verworfen, ohne doch die Probleme, die im Weſen der Vernunft liegen, und die auf jene Speculation leiten, zu löſen. Dies ſchien Des Cartes gethan zu haben oder haben thun zu

wollen,

wollen, und zwar auf eine originale Art; dadurch erregte er Nacheiferung. Ferner gab er durch ſeine mannichfaltigen zum Theile ſehr ſinnreichen Hypotheſen den Philoſophen neue Beſchäfftigung; er veranlaßte Prüfung, und dabey mußte die Philoſophie nothwendig gewinnen. Auch nöthigte der ganze Gang ſeiner Speculation, die Geneſis ſeines Syſtems, um mich ſo auszudrücken, die Gegner desſelben, um ihn beſtreiten und widerlegen zu können, zu einem genauern Studium des Erkentnißvermögens. Ohne den vorhergegangenen Carteſianism wären ſchwerlich Locke's und Leibnitzens Theorieen des Erkentnißvermögens ſo zu Stande gekommen. Endlich zeigte Des Cartes die Philoſophie überhaupt nicht bloß als eine trockne ſpitzfindige Formelnwiſſenſchaft, wie ſie meiſtens unter den Händen der Scholaſtiker und Ariſtoteliker geworden war, ſondern als eine höchſt fruchtbare Diſciplin, falls ſie nur gehörig auf Natur und Menſchheit angewandt wurde. In dieſem Betrachte iſt Des Cartes allerdings eines ehrenvollen Platzes unter den vorzüglichen Genies werth, die ſich um die Philoſophie verdient gemacht haben.

Da Des Cartes während ſeines Aufenthaltes in den Niederlanden ſeine neue Lehre und ſeine merkwürdigſten Schriften bekant machte, ſo war es natürlich, daß dieſe auch hier zuerſt Aufſehn erregten, und einerſeits Beyfall und ſogar enthuſiaſtiſche Bewunderer fanden, andererſeits den Widerſpruchsgeiſt aufweckten, und dem Des Cartes, ſo wie ſeinen Anhängern, Streitigkeiten zuzogen. Die Gegner derſelben waren theils mehrere der freyen Eklektiker; theils, was ſich nicht anders erwarten ließ, vorzüglich die Anhänger der alten gangbaren Ariſtoteliſchſcholaſtiſchen Philo-

Philoſophie, und namentlich die Theologen, deren dogmatiſches Religionsſyſtem mit jener zuſammenhieng, zumal ſobald Einige anfiengen, den Carteſianismus zur Abänderung der letztern anzuwenden. Die Sätze des Carteſianismus, um welche ſich der Streit vornehmlich herumdrehte, waren: daß die Evidenz (im Carteſiſchen Sinne des Worts) das einzige Kriterium des Wahren ſey, nach welchem auch die theologiſchen Lehrſätze geprüft werden müßten; — daß das Zweifeln das methodiſche Princip aller gewiſſen und untrieglichen Erkentniß ſey; — daß die Lehren der heiligen Bücher von der Natur der Dinge nach der Faſſungskraft der Menſchen, für die ſie beſtimt waren, eingerichtet wären; — daß die Idee von Gott dem Menſchen angebohren ſey, und hieraus der evidenteſte Beweis für die Exiſtenz deſſelben ſich führen laſſe; — daß der Schluß vom Denken auf das Seyn für das erſte Princip aller Erkentniß und alles Philoſophirens gelten müſſe; — daß das Weſen des Geiſtes in der Denkkraft, und das Weſen der Materie in der Ausdehnung zu ſuchen ſey; — daß das Urtheilen vom Willen abhange, nicht vom Verſtande; — daß die Sinne faſt immer triegen; — daß die Thiere Maſchinen ſeyen; — daß Gott die Materie urſprünglich geſchaffen, und ihr eine gewiſſe Quantität, gewiſſe Geſetze der Bewegung und Ordnung, ertheilt habe; daß er ferner der Materie und ihrer Bewegkraft den erſten Stoß gegeben, und die Materie hernach den ihr eingedrückten Naturgeſetzen gemäß ſich ſelbſt, wiewohl unter fortwährender Aſſiſtenz Gottes, gebildet habe, und in ihrer Form noch gegenwärtig erhalte; — daß das angebohrne Licht der Vernunft ſo helle leuchte, daß keine andere Norm bey der Auslegung der heiligen Schrift angewandt werden könne u. w. Dieſe Sätze wurden deßwegen

wegen von den Theologen am lebhafteſten angefochten, weil nach ihnen am meiſten die poſitive Religionsdogmatik umgemodelt wurde.

Am wichtigſten und intereſſanteſten für die Geſchichte der Philoſophie als Wiſſenſchaft iſt der Streit, welcher über die Meditationes de prima philoſophia des Des Cartes geführt wurde, da dieſes Werk die Methode, die Principien und das Eigenthümliche der Carteſianiſchen Philoſophie enthält. Es erſchien zuerſt zu Paris im J. 1641, obgleich Des Cartes es faſt zehn Jahre früher ſchon ausgearbeitet hatte. Dieſer betrachtete, wie er ſelbſt ausdrücklich verſichert, die öffentliche Bekantmachung deſſelben als eine Gewiſſensſache wegen des ſeiner Meynung nach neuen und bündigen Beweiſes, welchen er darin für das Daſeyn Gottes vortragen hatte; denn vorher hatte er den Entſchluß gefaßt, nichts weiter von den Reſultaten ſeiner Unterſuchungen drucken zu laſſen, wiewohl in der Folge auch noch mehr andere Werke von ſeiner Hand erſchienen. Um ſich von der Wahrheit ſeiner Ueberzeugung auch durch das Urtheil anderer einſichtsvoller Männer zu überzeugen, trug er ſeinem Freunde, dem Pater Merſenne, einem Minoriten, in Paris auf, nur eine Auflage von wenigen Exemplaren zu beſorgen, und dieſe an die geiſtvollſten, gelehrteſten und unbefangenſten Theologen, hauptſächlich ſolche, denen in Sachen der Philoſophie eine Stimme zugeſtanden werden könne, und zwar nicht bloß unter den Katholiken, ſondern auch von andern Confeſſionen, zu vertheilen und ihre Meynungen darüber zu vernehmen. Das ganze Werk wurde den Theologen der Sorbonne in Paris gewidmet. Merſenne übernahm dieſen Auftrag, und verſprach dem Des Cartes, ihm die

Kri-

Kritiken mehrer, die er für competente Richter halte, zu verſchaffen, um das Werk desſelben zu vervollkommnern, und die Wahrheit der darin enthaltenen philoſophiſchen Raiſonnements zu bekräftigen oder auch zu berichtigen. Merſenne theilte auch wirklich dem Des Cartes mehrere Einwürfe mit, ſowohl von andern, als auch ſolche, die er ſelbſt gegen die Meditationes machen zu können glaubte. Sie veranlaßten einen Anhang zu denſelben, welchem Des Cartes, um ſie zu beantworten, hinzufügte, und der eine genauere Erörterung ſeines Beweiſes für das Daſeyn Gottes, und des Unterſchiedes enthielt, den er zwiſchen der menſchlichen Seele und dem Körper annahm.

Auf Verlangen des Merſenne hatte auch Hobbes, der damals zu Paris lebte, die Meditationes geprüft, und dieſer eröffnete ſeine Meynung davon dem Des Cartes um ſo lieber, da er ſchon lange gewünſcht hatte, mit ihm in nähere Verbindung zu kommen, und Merſenne's Aufforderung zu einer Kritik der Meditationen hierzu die beſte Gelegenheit darbot. Allein Des Cartes war mit Hobbes Bemerkungen nicht ſonderlich zufrieden, und ob er gleich auf eine ſehr glimpfliche Art ihnen ſeine Gründe entgegenſetzte, ſo faßte er doch daraus von dem philoſophiſche Genie des Hobbes überhaupt eine ungünſtige Idee, was in der Folge auf das litterariſche Verhältniß beyder Männer nicht geringen Einfluß hatte. Hobbes argumentirte auch gegen die Dioptrik des Des Cartes, und dieſer vertheidigte ſie; beyde correſpondirten jedoch nicht unmittelbar mit einander, ſondern durch Merſenne, dem jeder die für den andern beſtimmten Aufſätze zuſchickte. Des Cartes wurde aber der Correſpon-

reſpondenz mit Hobbes bald müde, und brach ſie ab.

Wichtiger ſchien dem Des Cartes eine andere Kritik ſeiner Meditationen, die von Arnaud, Doctor der Sorbonne, damals einem jungen Manne von acht und zwanzig Jahren, herrührte, und ebenfalls durch Merſenne veranlaßt war. Arnaud raiſonnirte nicht nur aus dem philoſophiſchen, ſondern auch aus dem theologiſchen Geſichtspuncte, und zwar aus dem letztern, um dem Des Cartes zugleich zu zeigen, was nach ſeiner Einſicht nicht mit den Dogmen der poſitiven Theologie in der römiſchen Kirche übereinſtimme, und folglich für dieſen und jenen anſtößig ſeyn könte. Die von ihm vorgebrachten Schwierigkeiten gegen die Carteſiſche Vorſtellungsart zeichneten ſich vor allen andern, die Des Cartes bisher kennen gelernt hatte, durch ihre Gründlichkeit und durch die Methode aus, und der letztere bezeugte daher ſeinem Freunde Merſenne die lebhafteſte Hochachtung für den Urheber derſelben. Was den Des Cartes am meiſten freute, war die Bemerkung des Arnaud, daß jener gerade dasſelbe Princip der Philoſophie aufgeſtellt habe, was ſchon Auguſtin angenommen; denn hier bekam die Carteſiſche Philoſophie eine Aegide, womit ſie ſich gegen die Beſchuldigung der Heterodoxie oder des Widerſtreits mit dem Kirchenglauben ſchützen konte. Was Arnaud's Einwürfe ſelbſt betraf, ſo ſuchte er diejenigen förmlich zu löſen, welche den Begriff von der Natur der menſchlichen Seele angingen; denen aber, die ſich auf den Beweis für das Daſeyn Gottes bezogen, bemühte er ſich nur durch die Erklärung auszuweichen, daß Arnaud nach ſeiner Anſicht jenes Beweiſes Recht habe, daß aber dieſe Anſicht nicht dieje-

nige ſey, welche er ſelbſt davon gehabt habe; die Einwürfe endlich, die den Widerſtreit der Carteſianiſchen Meditationen in einzelnen Puncten mit der poſitiven theologiſchen Dogmatik darlegten, gab er zu, und bat den Merſenne, daß dieſer die Aenderungen, welche Arnaud zu machen für gut finden würde, bey dem neuen Abdrucke in den Text der Meditationen ſelbſt aufnehmen möge.

Lebhafter und widriger in ſeinen Folgen wurde der Streit, in welchen Des Cartes mit einem andern ſeiner Kritiker, dem Gaſſendi, gerieth. Dieſer kam im J. 1641 in kirchlichen Angelegenheiten nach Paris, und wurde bald nach ſeiner Ankunft vom Merſenne ebenfalls zur Prüfung der Carteſiſchen Meditationen aufgefodert. Es ſcheint, daß Gaſſendi ſchon vorher eine perſönliche Abneigung gegen Des Cartes gefaßt hatte, vielleicht weil dieſer in ſeinen Schriften gar nicht oder nicht rühmlich genug der Verdienſte jenes Erwähnung gethan. Zum mindeſten drückte ſich eine gewiſſe Animoſität in der Art aus, wie ſich Gaſſendi in ſeinem ſchriftſtelleriſchen Verfahren gegen Des Cartes, und in ſeinen Urtheilen gegen Andere über die Philoſophie deſſelben äuſſerte, ſo beſcheiden auch die Mine war, welche er annahm, und ſo wenig er es an Lobſprüchen das Genie und die Gelehrſamkeit ſeines Gegners betreffend fehlen ließ. Die Schrift des Gaſſendi gegen die Meditationes hatte den Titel: Disquiſitio Metaphyſica ſeu Dubitationes etc. Des Cartes beobachtete in ſeiner Beantwortung dieſer Schrift einen ähnlichen Ton, als welchen Gaſſendi angeſtimt hatte, wodurch die Empfindlichkeit dieſes noch mehr gereizt wurde. Dieſer brach daher in bittere Klagen über Des Cartes aus, wozu noch

noch manche gehäſſige Inſinuationen kamen, mittelſt deren die Feinde des leztern jenen mehr zu empö-ren ſuchten. Was alſo anfangs auf Seiten Gaſſen-di's eine bloß freundſchaftliche Kritik der Carteſiſchen Vorſtellungsart geweſen war, oder der Abſicht des Des Cartes nach hatte ſeyn ſollen, das artete bald in eine leidenſchaftliche Polemik aus, wozu denn freylich auch Des Cartes ſelbſt durch ſein Verhalten ſehr viel beytrug. Im folgenden Jahre gab Gaſſendi eine neue Schrift heraus, worin er der Carteſiſchen Beantwortung ſeiner Zweifel neue Gründe entgegen-ſezte. Dieſe hat den Titel: Disquiſitio Metaphyſica, ſeu Dubitationes et Inſtantiae adverſus Renati Carteſii Metaphyſicam et Reſponſa. Sie war nehmlich ſo eingerichtet, daß darin zuerſt die Zweifel des Gaſ-ſendi, dann die Antworten des Des Cartes dar-auf, und zulezt die neuen Gegengründe jenes aufge-führt wurden. Der Ton des Gaſſendi auch in dieſer Schrift war eben ſo zweydeutig höflich und beſcheiden, wie in der erſtern, auſſer daß Sorbiere, ein Freund des G. und ein geheimer Widerſacher des Carteſius, der durch ſeine Verleumdungen des leztern an der ge-reizten Empfindlichkeit jenes gegen dieſen überhaupt großen Antheil hatte, durch die Vorrede zu der Schrift, die im Namen des Verlegers geſchrieben war, den Des Cartes mit Bitterkeit angriff. Dieſer konte ſich zuerſt nicht einmal entſchließen, die neue Gegen-ſchrift des Gaſſendi nur zu leſen, um nicht da-durch zur Fortſezung eines Streits verführt zu wer-den, welchen er nicht fortzuſezen Luſt hatte; aber auch nachdem er ſie geleſen, und ſeine Freunde darauf drangen, daß er ſie beantworten möchte, ſchob er den-noch dieſes Geſchäfft von einer Zeit zur andern auf, während Sorbiere ſeine Bemühungen, den Gaſ-

ſendi und Des Cartes immer mehr mit einander zu entzweyen, eifrig fortſetzte, und dem erſtern beſonders mit Nachrichten ſchmeichelte, welchen widrigen Eindruck für die Carteſianer ſeine neue Gegenſchrift bey dem gelehrten Publicum in den Niederlanden mache. Darüber daß Des Cartes die Beantwortung der Inſtanzen des Gaſſendi verſchob, unterblieb ſie ganz. Endlich erfolgte jedoch eine Ausſöhnung beyder Philoſophen durch die Vermittlung des Cardinals d'Eſtrees, der eine perſönliche Zuſammenkunft derſelben in einer Geſellſchaft der angeſehenſten Gelehrten in Paris, die Freunde des einen oder des andern waren, veranſtaltete. Sorbiere, der bisherige Unterhalter ihres Zwiſtes, behauptet in ſeiner Lebensbeſchreibung des Gaſſendi, daß dieſer die Pflichten der Freundſchaft gegen Des Cartes, welche ihm die feyerliche Ausſöhnung mit demſelben auflegte, in der Folge ſtets beobachtet, Des Cartes hingegen ſeinerſeits ſie verletzt habe: eine Behauptung, deren Unwahrheit Baillet, der Lebensbeſchreiber des Des Cartes, umſtändlich darthut.

Der heftigſte und thätigſte Widerſacher unter allen aber, mit welchen Des Cartes und ſeine Philoſophie zu kämpfen hatten, war unſtreitig Gisbert Voetius, Profeſſor der Theologie und Prediger zu Uytrecht, ein Mann von ſehr mittelmäßigen Geiſtestalenten, der die Larve des Orthodoxen annahm, und in Zänkereyen zur Vertheidigung des herſchenden Kirchenglaubens eine Ehre ſuchte, die er ſich nicht durch echtes philoſophiſches Verdienſt zu erwerben wußte. Der Streit ward zunächſt nicht unmittelbar durch Des Cartes veranlaßt, ſondern durch einen ſeiner eifrigſten Schüler und Anhänger Heinrich de Roy (Regius),

gius), den man nicht ganz von Indiſcretion in der Art, wie er den Carteſianismus lehrte und zu verbreiten ſtrebte, frey ſprechen kann. Regius, welcher den Einfluß des Voetius auf ſeine Beförderung in Uytrecht kante und der Gunſt desſelben bedurfte, bequemte ſich zuerſt nach den Geſinnungen und Launen desſelben; und da er wußte, wie abgeneigt Voetius dem Carteſianismus ſey, und wie ſehr ihn der Beyfall ärgere, welchen dieſer auf den niederländiſchen Univerſitäten fand; ſo vermied er es, ihn in ſeinen öffentlichen Vorleſungen dogmatiſch vorzutragen, und hielt dagegen nur auſſerordentliche Vorleſungen über die Phyſik, worin er die Carteſianiſchen Lehren bloß problematiſch vortrug. Da inzwiſchen Regius ungeachtet der problematiſchen Form, worin er den Carteſianismus ſelbſt kleidete, doch die ältern und gangbaren Vorſtellungsarten in Vergleichung mit dieſem verwarf, und zum Theile lächerlich machte; ſo konte die wahre Tendenz ſeiner Vorleſungen ſo wenig, als ſeine eigene Ueberzeugung lange verborgen bleiben, und gerade die Zweydeutigkeit in des Regius Benehmen mußte bey Voetius noch größern Anſtoß erregen. Jener begieng auſſerdem mehr Unvorſichtigkeiten in öffentlicher Behauptung und Vertheidigung einzelner Theſen, die gegen die gangbare Peripatetiſchſcholaſtiſche Philoſophie gerichtet waren. Des Cartes billigte das Verfahren des Regius nicht, zumal da dieſer noch nicht ganz in den Geiſt ſeiner Philoſophie eingedrungen war, und jener ihn über viele einzelne Puncte, die er misverſtanden hatte, oder nicht aus den Carteſiſchen Principien herleiten und damit vereinigen konte, belehren mußte. Allein bey der Entfernung, in welcher Des Cartes von Uytrecht lebte, und der Schwierigkeit des Briefwechſels, ſah er ſich genöthigt, das Schickſal

ſal ſeiner Philoſophie in Uytrecht der eigenen Klugheit des **Regius** zu überlaſſen, welcher Fall auch bey ihm in ſeinem Verhältniſſe zu mehrern jüngern Lehrern ſeiner Philoſophie auf andern niederländiſchen Univerſitäten eintrat.

Obgleich nun der Haß des **Voetius** eigentlich den **Des Cartes** und die neue Lehre deſſelben betraf, ſo legte er es doch zuvörderſt darauf an, den **Regius** dadurch zu ſtürzen, daß er ihn der Irreligioſität und des Atheismus verdächtig machte. Er begann aber doch nicht ſogleich geradezu mit dieſer Beſchuldigung, ſondern ſpürte vorerſt nur überhaupt in den Lehrvorträgen und Schriften des **Regius** einen Stoff auf, worüber er mit ihm hadern könte. In dieſer Abſicht unterſuchte er ſogar die Theorie, welche **Regius** als Lehrer der Arzneywiſſenſchaft vortrug, ob darin irgend etwas enthalten wäre, das nicht mit der gangbaren Theorie der ältern Aerzte und Philoſophen, ſo wie ſie auf den Niederländiſchen Univerſitäten hergebracht war, übereinkäme. Seine Beſchwerden äuſſerte er inzwiſchen anfangs nur heimlich gegen die Collegen des **Regius**. Aber er brach laut damit hervor, als dieſer für einen öffentlichen Diſput die Theſen vom Umlaufe des Bluts, welche **Harvey** und **Des Cartes** behaupteten, anſchlug, die damals noch bey dem unwiſſenden und für die alte Vorſtellungsart blindlings eingenommenen Theile der Aerzte für eine Käzerey galten. Es gelang dem **Voetius** wirklich, die meiſten Profeſſoren der Univerſität zu Uytrecht gegen jene neue Theorie vom Umlaufe des Bluts einzunehmen; ſo daß ſogar der Rector der Univerſität, der ſonſt zu den Freunden des **Des Cartes** gehörte und ſelbſt den **Regius** begünſtigte, doch nicht dem Andringen der übrigen

Profeſſoren der Medicin und Philoſophie widerſtehen konte, und genöthigt wurde, dem Regius dergleichen Neuerungen zu verbieten. Er verbot jedoch auf eine ſolche Art, daß er mehr den Regius zu ermahnen ſchien, etwas zu thun, wodurch er der Unzufriedenheit ſeiner Collegen abhelfen, und die innere Ruhe der Univerſität wiederherſtellen könne. Regius ließ ſich hierdurch nicht abſchrecken. Er ſtellte dem Rector vor, wie wichtig es ſey, die Wahrheit nicht bloß deßwegen zu verwerfen oder zu verrathen, weil ſie das Gepräge der Neuheit habe, und die Irrthümer nicht unter dem Mantel des ehrwürdigen Alterthums fortzupflanzen; und ſo erhielt er nach manchen Verhandlungen dennoch die Erlaubniß, ſeine Theſen über den Umlauf des Bluts vertheidigen zu dürfen. Regius lud den Des Cartes ſelbſt ein, der Vertheidigung dieſer Theſen beyzuwohnen, und ihn nöthigenfalls zu unterſtützen; es iſt aber ungewiß, ob Des Cartes in der That dabey gegenwärtig geweſen ſey. Der Diſput endigte ſo ſehr zur Ehre des Regius und zum Vortheile der neuen Theorie, daß der Unwillen des Voetius dadurch noch um vieles höher getrieben wurde. Die Gegner des Carteſianismus wandten ſich zwar zunächſt an die Curatoren der Univerſität, und bewogen dieſe, unter dem Vorwande der Erhaltung der Ruhe den Vortrag desſelben zu unterſagen; aber Des Cartes ſelbſt wußte durch ſeine Vermittlung die Wirkung dieſes Verbots zu vereiteln.

Bald nach dieſen Auftritten in Uytrecht waren die Meditationes des Carteſius erſchienen, und hatten die Aufmerkſamkeit aller derer Philoſophen und Theologen auf ſich gezogen, die Gelegenheit gehabt hatten ſie zu leſen, zumal da der Verfaſſer ſelbſt zur Kritik

aufgefodert hatte. Voetius brachte es durch ſeine Intriguen dahin, daß er um eben dieſe Zeit (im J. 1641) das Rectorat der Univerſität zu Uytrecht erhielt, wodurch ſein Anſehn und ſein Einfluß auf das Gedeihen der neuen Philoſophie daſelbſt noch bedeutender wurde. Auch Regius fand es damals der Klugheit gemäß, durch alle mögliche Mittel die Gunſt des Voetius zu gewinnen, oder wenigſtens den Wirkungen ſeines böſen Willens vorzubeugen. Er übergab ihm die Theſen für einen neuen öffentlichen Diſput, der damals gehalten werden ſollte, zur Verbeſſerung, und Voetius bewilligte die Diſputation, nur mit geringen Abänderungen der Theſen, ob ſie gleich ganz im Geiſte der neuen Philoſophie abgefaßt waren. Allein der auſſerordentliche Beyfall, welchen die neue Philoſophie bey dieſer Veranlaſſung abermals einerndtete, ließ den Voetius ſehr bald ſeine Bereitwilligkeit zu Gunſten derſelben bereuen, und ein gewiſſer Uebermuth, welchen Regius gegen andere Profeſſoren, welche Anhänger der alten Lehre waren, bewies, und wodurch dieſe ſehr erbittert wurden, kam ihm hier vortrefflich zu ſtatten. Auch Des Cartes ſelbſt war mit den Theſen des Regius nichts weniger als zufrieden, da er in manchen Stücken gar nicht mit ihm einerley Meynung hatte, und dennoch es ſich gefallen laſſen mußte, daß man bey dem allgemein herſchenden Vorurtheile, Regius lehre den echten Carteſianism, ihm alle die Meynungen als die ſeinigen zuſchrieb, welche dieſer aufſtellte. Ueberdem ſchränkte Regius ſeine Lehrvorträge und Theſen gar nicht mehr bloß auf die Medicin und Phyſik ein, wo allenfalls Neuerungen, zum mindeſten für die Theologie, gleichgültiger ſcheinen konten; ſondern er verbreitete ſich auch über die Lehren von der Natur der Seele, von den Leidenſchaf-

ſchaften, von der Subſtanz, der Quantität, der Bewegung, und hier mußten die Abweichungen des Regius von der Carteſianiſchen Vorſtellungsart dem Carteſius ſelbſt um ſo unangenehmer ſeyn, je genauer ſeine Verbindung mit jenem war, und je weniger man ſie alſo im Publicum für Abweichungen von der Meynung desſelben halten konte.

Die Geſinnung des Des Cartes über das Benehmen und die philoſophiſche Denkart des Regius konte gleichwohl zur Abänderung des Verhaltens des Voetius nichts wirken, weil dieſer entweder nichts davon erfuhr, oder, wenn er etwas darüber vernahm, dieſes für eine Ausflucht des Des Cartes hielt, um ſich dem Tadel ſeiner Gegner zu entziehen. Vielmehr faßte er nunmehro den ernſtlichen Vorſatz, alles aufzubieten, was von ihm abhieng, um die Carteſiſche Lehre zu unterdrücken, und deßwegen fieng er auch an, ſeine Angriffe gegen den Urheber der letztern ſelbſt zu richten, und nicht mehr allein gegen ſeinen Carteſianiſchen Collegen. Er erſuchte den Pater Merſenne, in einer beſondern Schrift darzuthun, daß Des Cartes ein Atheiſt und Frevler ſey, und erbot ſich, ihm hierin mit ſeinen eigenen und ſeiner Freunde theologiſchen Waffen Beyſtand zu leiſten. Merſenne erwiederte dieſen Antrag mit einem verachtenden Stillſchweigen, und da Voetius demungeachtet fortfuhr, deßhalb in ihn zu dringen, ſo erklärte er ſich auf eine Art über die Carteſiſche Philoſophie, die dieſer eben ſo ſehr, wie ihm ſelbſt, zur Ehre gereichte, und woraus Voetius, vermuthlich ganz gegen ſeine Erwartung, abnehmen konte, wie gröblich er ſich in ſeiner Meynung von der Philoſophie und Theologie des Merſenne getäuſcht habe. "Ich habe jederzeit",

ſchrieb dieſer an Voetius, "eine große Idee von der Philoſophie des Carteſius gehabt; aber ſeitdem ich ſeine Meditationen nebſt den Antworten auf die Einwürfe, welche ihm gemacht worden, geleſen habe, halte ich mich überzeugt, daß Gott dieſen Mann beſonders erleuchtet habe, um uns die natürlichen Wahrheiten zu entdecken. Ich bin darüber erſtaunt, daß ein Mann, der nicht Theologie ſtudirt hat, den Einwürfen die wichtigſten Puncte unſerer Religion angehend ſo gründlich begegnet hat. Ich habe ſeine Vorſtellungsart mit dem Geiſte und der Lehre des Auguſtin ſo übereinſtimmend gefunden, daß die Schriften des Einen und des Andern mir faſt daſſelbe zu enthalten ſcheinen. Der Geiſt des Des Cartes behauptet ſich ſo gut in allen ſeinen Antworten; er iſt ſo feſt in ſeinen Principien; er iſt überdem ſo chriſtlich geſinnt, und flößt mit ſo vieler Wärme die Liebe zu Gott ein, daß ich nicht anders hoffen kann, als ſeine Philoſophie werde dereinſt zum Vortheile und zur Zierde der wahren Religion gereichen. Selbſt die Behauptung des Carteſius, daß ſeine Lehre nicht von demjenigen beſtritten werden könne, der ſie richtig verſtanden habe, und dazu die Bemerkung, daß er Alle durch ſeine Gründe von der Wahrheit derſelben überführt hat, die es verſucht haben, gegen ihn zu argumentiren, beſtärken mich in dem Gedanken, daß ſeine Philoſophie oder vielmehr ſeine Art zu philoſophiren die wahre ſey, und daß ſie durch ihr eigenes Licht mit der Zeit die Wolken durchbrechen wird, womit Neid und Unwiſſenheit ſie zu verdunkeln trachten. Laſſen Sie es uns erwarten, daß er erſt ſein ganzes philoſophiſches Syſtem vollende; man würde es uns ſonſt ſchlechten Dank wiſſen, wenn wir über eine Sache urtheilen wollten, die wir nicht kennen. Für meine Perſon

kann

kann ich nach dem, was ich bis izt davon geſehen habe, ſagen, daß er nichts behauptet, was ſich nicht mit Plato und Ariſtoteles, vorausgeſezt daß ſie richtig verſtanden werden, vertrüge, und was ſelbſt Auguſtin nicht unterſchreiben würde; ſo daß je kundiger Jemand der Lehre des Auguſtin iſt, deſto geneigter wird er ſeyn, ſich zur Philoſophie des Des Cartes zu bekennen. Auſſerdem haben alle beſondere Schriften, die mir von ihm zu Geſichte gekommen ſind, mir eine ſo hohe Achtung für den Tiefſinn und die Erhabenheit ſeines Geiſtes eingeflößt, daß ich zweifle, ob es je einen Menſchen gab, der eine ſo große Einſicht in die Natur der Dinge hatte. Was Sie betrifft, mein Herr, ſo begreiſe ich nicht, wie Sie ſich entſchlieſſen können, die Philoſophie des Des Cartes zu beſtreiten, ohne ſie zu kennen. Ich bin übrigens auf Ihr Werk ſehr neugierig, und verſichre Sie, daß ich, wenn ich etwas Wahres darin antreffen ſollte, daſſelbe gerne bey aller meiner Anhänglichkeit an den Carteſiſchen Principien annehmen *) werde."

Merſenne ſchickte dieſe Antwort nicht unmittelbar an Boetius, ſondern offen an Des Cartes, und ſtellte es ihm frey, darüber zu ſchalten, wie er wolle. Dieſer ſandte ſie unmittelbar und ohne die geringſte Aenderung ſeinem Widerſacher zu. Die Erbitterung deſſelben war aber ſchon zu hoch geſtiegen, als daß er für die Abmahnung des Merſenne hätte empfäng-

*) Dieſer Brief des Merſenne ſteht in den Epp. Carteſii Vol. II. an der Spitze. Man muß ſich dabey erinnern, daß von den Meditationes des Des Cartes damals nur die kleine Auflage veranſtaltet war, und Boetius jene ſelbſt noch nicht kannte.

pfänglich ſeyn, und von ſeinem polemiſchen Vorhaben abgebracht werden können. Vielmehr beharrte er dabey, den Theſen des Regius ſeine eigenen entgegenzuſetzen, und hernach auch die Schriften des Des Cartes ſelbſt, wenn möglich, zu widerlegen.

Die Methode, die Theſen des Regius durch Gegentheſen und in einem mündlichen öffentlichen Diſpute zu widerlegen, ſchien das angemeſſenſte, kürzeſte und leichteſte Mittel, die Autorität deſſelben zu ſchwächen, da, wie ich oben bemerkt habe, Regius in der That in mehreren ſeiner Behauptungen zu weit gegangen war, und inſofern den Des Cartes ſelbſt nicht auf ſeiner Seite hatte. Den Diſput gegen die phyſikaliſchen Theſen des Regius übertrug Voetius dem Stratenus, Profeſſor der Medicin, und dem Profeſſor der Mathematik Ravenſperger; er ſelbſt behielt ſich den Angriff auf die theologiſchen vor, die ihm etwa dem Kirchenglauben zuwider zu laufen ſchienen.

Unter den philoſophiſchen Theſen des Regius war auch dieſe: daß aus der Vereinigung der Seele und des Körpers nicht Eine Subſtanz an ſich, ſondern nur Eine Subſtanz per accidens würde; jene Subſtanzen ſeyen daher in Rückſicht des Zuſammengeſetzten, was aus Seele und Körper entſtände, unvollkommen. Ex mente et corpore non fit Vnum per ſe, ſed per accidens; ergo ſunt ſubſtantiae incompletae ratione compoſiti, quod ex earum vnione oritur. In andern Theſen ward die Kepplerſche Lehre von der Bewegung der Erde um die Sonne behauptet, die Exiſtenz der ſubſtantiellen Formen der Dinge verworfen u. w. Des Cartes fand die zuerſt erwähnte Theſis

zu hart ausgedrückt, aber es war zu ſpät, noch eine Aenderung derſelben zu bewirken; indeſſen war ſie unwichtig, und enthielt ihrem wahren Sinne nach nichts, was der gemeinen Vorſtellungsart widerſprach. Gleichwohl für den Voetius bedurfte es nichts weiter, als einer Abweichung von dem gewöhnlichen philoſophiſchen Sprachgebrauche, um den Regius deßhalb zu verkätzern, und auf eine förmliche Abſetzung desſelben von ſeinem Lehramte anzutragen. Vergeblich berief ſich Regius darauf, daß eben dieſe Behauptungen nicht von ihm herrührten, ſondern ſchon längſt vom Gorlaeus, Taurellus, Baſſon, Keppler u. a. vorgetragen wären, aus deren Schriften er ſie nur entlehnt, und als Probleme für den Diſput aufgeſtellt habe, nicht als Dogmen, von deren Wahrheit er ſelbſt überzeugt ſey, oder die er ſelbſt als wahr lehren wolle. Voetius verbot im Namen der theologiſchen Facultät allen die Theologie Studirenden, die der Religion gefährlichen Vorleſungen des Regius nicht weiter zu beſuchen. Wenige Tage darauf machte er ſelbſt Theſen bekant, die denen des Regius entgegengeſetzt waren, welchen er unter der Autorität der theologiſchen Facultät folgende drey Corollarien beyfügte: Erſtlich: Die Meynung des Atheiſten Taurellus und des David Gorlaeus, daß der Menſch aus Seele und Körper zuſammengeſetzt eine accidentelle Subſtanz (ens per accidens) ſey, und keine ſelbſtſtändige Subſtanz (ens per ſe), iſt irrig und ungereimt. Zweytens: Die von Keppler u. a. behauptete Bewegung der Erde um die Sonne widerſtreitet geradezu und offenbar dem Anſehn der heiligen Schrift, und ſtimt auch auf keine Weiſe mit den Gründen der natürlichen Vernunft überein, wie ſie die Philoſophie bisher gelehrt hat. Drittens: Die

Phi-

Philoſophie, welche die ſubſtantiellen Formen der Dinge mit ihren eigenthümlichen und ſpecifiſchen Kräften oder ihren activen Qualitäten verwirft, und folglich auch keine beſondere ſpecifiſche Naturen der Dinge annimt, wie Gorlaeus, Taurellus und Baſſon ſie einzuführen trachteten, läßt ſich durchaus nicht mit der Phyſik des Moſes, noch mit allem, was die heilige Schrift darüber lehrt, vereinigen. Ueberhaupt iſt dieſe Philoſophie gefährlich, dem Skepticismus günſtig, und gemacht, den Glauben an die Exiſtenz der vernünftigen Seele, die Dreyeinigkeit, die Menſchwerdung Chriſti, die Erbſünde, die Wunder, die Weiſſagungen der Propheten, die Gnade der Wiedergeburt, und die wirklichen Teufelsbeſitzungen zu vernichten. Voetius hatte die Abſicht, dieſe Corollarien von den ſämtlichen theologiſchen Profeſſoren der Univerſität unterzeichnen zu laſſen, um hernach den Regius als einen Mann darzuſtellen, der durch das geiſtliche Conſiſtorium der Kätzerey wegen verdamt ſey, und der alſo ſeine Lehrſtelle nicht länger bekleiden könne. Dieſe Abſicht erreichte er aber nicht. Regius, der ſie früh genug erfuhr, wandte ſich an die Curatoren; es ward dem Voetius unterſagt, ſeine Theſen im Namen der theologiſchen Facultät anzuſchlagen, und er ſah ſich genöthigt, alles zu ändern, was auf perſönliche Beleidigung des Regius oder des Carteſius hinauslief. Der öffentliche Diſput zwiſchen beyden Parteyen ward feyerlich gehalten, gegenſeitig mit groſſer Wärme, drey Tage hindurch, und da die Gegenpartey des Regius ſich ignobler Mittel bediente, und ihn und ſeine Anhänger durch Ziſchen, Händeklatſchen, Auspfeifen, zum Schweigen zu bringen ſuchte, auch wirklich ſeine Vertheidigung ſtörte und unterbrach, ſo

ſchien es, als ob Voetius und ſeine Partey den Sieg davon getragen habe.

Regius entſchloß ſich nunmehro, ſich ſchriftlich gegen die Theſen des Voetius zu vertheidigen, benachrichtigte den Des Cartes von dieſem ſeinen Entſchluſſe, und bat ihn um Beyſtand. Allein ſowohl Des Cartes ſelbſt, als die Freunde des Regius, waren der Meynung, daß es unter den Umſtänden rathſamer ſeyn würde, entweder ganz zu ſchweigen, und durch eine beſcheidne Nachgiebigkeit die Gegenpartey, namentlich den Voetius, zu beſänftigen, oder zum mindeſten mit großer Mäſſigung zu antworten, und dasjenige, was wirklich in den Theſen des Regius fehlerhaft und verwerflich war, aufzugeben. Des Cartes verwies hierbey dem Regius zugleich, daß er ſeine Lehre in einem zu auffallenden und eben daher anſtößigen Gegenſatze mit den gangbaren Meynungen vorgeſtellt, und dadurch zum Nachtheile der Wahrheit den ganzen Streit herbeygeführt habe. So habe Regius öffentlich und in einem entſcheidenden Tone die ſubſtantiellen Formen und die reellen Qualitäten verworfen, obgleich Des Cartes ſelbſt in ſeiner Abhandlung de meteoris ausdrücklich erklärt habe, daß er ſie nicht verwerfe oder leugne, daß er nur die Vorausſetzung derſelben bey ſeiner Vorſtellungsart nicht für nothwendig halte.

Regius gab aber ohngeachtet dieſer Abmahnungen ſeinen Vorſatz nicht auf. Er ſtellte dem Des Cartes das Bedürfniß einer Antwort auf die Theſen des Voetius von neuem vor und aus den dringendſten Gründen, und bewog dieſen dadurch, daß er ſelbſt den Plan zu einer Antwort entwarf, die ohne die ge-

ring-

ringſte Bitterkeit gegen den Voetius auszudrücken, nur eine höchſt beſcheidne Rechtfertigung und Entſchuldigung der vom Regius angeſchlagenen und vertheidigten Theſen enthalten ſollte. Nach dieſem Plane ward auch die Antwort vom Regius eingerichtet, und ſie erſchien unter dem Titel: Reſponſio ſeu Notae in Appendicem ad Corollaria Theologico Philoſophica etc. So ſehr Voetius in dieſer Schrift perſönlich geſchont und vielmehr gelobt war, ſo ward er doch dadurch nicht gewonnen oder verſöhnt; im Gegentheile fühlte er ſich durch das Gewicht der gegen ihn vorgebrachten Gründe zu ſehr niedergeſchlagen, als daß ſeine Animoſität nicht noch dadurch hätte vergrößſert werden ſollen. Um den Wirkungen, welche die Broſchüre haben möchte, vorzubeugen, bemühte er ſich, ihre Verbreitung zu verhindern. Unter dem Vorwande, daß die Schrift ohne Verwilligung des Magiſtrats gedruckt ſey, und der Ehre der Univerſität zum Nachtheile gereiche, verleitete er die Majorität der Profeſſoren, eine Deputation an den Magiſtrat abzuſchicken, die denſelben erſuchen ſollte, jene Schrift zu confiſciren, und überhaupt den Vortrag der neuen Philoſophie, wodurch nichts als Unruhen auf der Univerſität erweckt und unterhalten würden, für immer zu verbieten. Der Magiſtrat ließ auch dem Verleger die noch übrigen Exemplare wegnehmen; allein die meiſten waren ſchon verkauft, und größtentheils auswärts verſandt worden. Alſo auch die Confiſcation der Broſchüre des Regius that dem Verfolgungsgeiſte des Voetius kein Genüge. Er berief die Verſammlung der Profeſſoren mit Ausſchluß des Regius auf's neue, und es ward eine Bittſchrift an den Magiſtrat im Namen aller vier Facultäten beſchloſſen: daß die neue Philoſophie durch eine förmliche Sentenz

desſelben verboten würde. Voetius ſelbſt bekam oder nahm ſich auch einen neuen Gehülfen in dieſem Streite an ſeinem eigenen Sohne, der bereits Profeſſor war, und zur Vertheidigung der ältern Philoſophie gegen Regius und Des Cartes einen Prodromus ſive Examen tutelare orthodoxae philoſophiae principiorum herausgab. Bey dieſem ließ er es nicht bewenden. Er gebrauchte einen Mönch, ſeinen Namen zu einer Schrift herzuleihen, die nebſt den oben erwähnten Corollarien zu Leyden gedruckt werden ſollte, um dadurch dem Des Cartes zu beweiſen, daß ſeine Lehre auch auſſer Uytrecht auf andern Univerſitäten gemisbilligt werde. Dieſe Liſt ward jedoch zu nicht geringer Beſchimpfung des Voetius entdeckt; der Rector der Univerſität zu Leyden, Golius, ein Freund des Des Cartes, unterſagte den Druck derſelben, und der Mönch nahm die Flucht. Zu Uytrecht inzwiſchen war doch endlich die Frucht der Beſtrebungen des Voetius, daß wirklich dem Regius vom Magiſtrate befohlen wurde, die Carteſianiſche Philoſophie nicht weiter zu lehren. Des Cartes ſelbſt gab dieſem nunmehro den Rath, ſich ruhig zu verhalten, und es vorerſt bey dem Verbote bewenden zu laſſen.

War dem Des Cartes der Streit, welchen die Einführung ſeiner Philoſophie in Uytrecht verurſachte, in mehr als einer Hinſicht empfindlich, ſo wurde er dafür gewiſſermaßen durch den Beyfall entſchädigt, welchen ſeine Meditationen unter den Gelehrten in Paris und in Frankreich überhaupt fanden. Sie waren daſelbſt der Gegenſtand des Geſprächs in allen gelehrten und gebildeten Cirkeln geworden, obgleich Des Cartes wegen der Abweſenheit ſeines Freundes Merſenne, der gerade um dieſe Zeit eine

Reiſe

Reiſe nach Italien machte, nur wenig davon erfuhr. Insbeſondre erklärten ſich die Mitglieder der Congregation de l'Oratoire faſt mit Enthuſiasmus für die neue Lehre; zumal da Des Cartes einige Einwürfe ſehr treffend beantwortet hatte, die ihm von mehrern derſelben vorher durch Merſenne mitgetheilt worden waren. Die Jeſuiten waren in ihren Urtheilen über den Werth des Carteſianismus und vornehmlich der Meditationen weniger mit einander einig. Einige derſelben begnügten ſich, bloß die Bemühungen des Des Cartes zu loben, da ſie ihn als einen Zögling ihres Ordens betrachteten, auch ſeine Methode des Philoſophirens zu billigen, ohne ſeinen Reſultaten ausdrücklich beyzupflichten. Zu dieſen gehörten Noel, Fournier, Dinet, u. a. Hingegen andere Väter der Geſellſchaft Jeſu trugen gar kein Bedenken, ſchlechtin den Carteſianismus als die wahre Philoſophie anzuerkennen, und ihre Anhänglichkeit an derſelben öffentlich zu geſtehen. Aber auch Kritiker fand Des Cartes in dieſem Orden, und unter andern beſonders an dem Pater Bourdin. Dieſer ſchien ſich ein Recht zu einer kritiſchen Unterſuchung der Schriften des Des Cartes durch einen Diſput erworben zu haben, welchen er mit ihm über die Dioptrik deſſelben geführt hatte, und er bediente ſich dieſes Rechts, ſobald er Gelegenheit hatte, die Meditationen zu leſen. Zwar wagte er anfangs nicht, ſeine Zweifel und Einwürfe dem Des Cartes unmittelbar zu eröffnen, da das literariſche Verhältniß beyder Männer von der Art war, daß er nicht wußte, wie dieſer ſie aufnehmen würde. Aber Des Cartes ſelbſt, der von der Exiſtenz jener Einwürfe hörte, vermittelte es durch einen ſeiner Freunde, der ebenfalls Mitglied des Ordens war, daß ihm Bourdin ſeine Kritik nicht vorenthielt.

hielt. Des Cartes ſah aus derſelben, daß es keinesweges ein charakteriſtiſcher Zug des Ordens der Jeſuiten ſey, daß die Mitglieder über Gegenſtände der Philoſophie und Theologie nur daſſelbe Urtheil öffentlich äuſſern dürften; daß vielmehr Individuen ganz andere Meynungen hegen und öffentlich vortragen dürften, als welche die übrigen hegten, und in ihren Diſputen und Schriften vorgetragen hatten. Er richtete alſo auch ſeine Beantwortung der Kritik des Bourdin ſo ein, daß ſie nur für dieſen geſchrieben zu ſeyn ſchien, und die Geſellſchaft der Jeſuiten überhaupt nicht Urſache hatte, ſie als der Denkart des ganzen Ordens in Angelegenheiten der Philoſophie entgegengeſetzt zu betrachten. Die Einwürfe des Bourdin nebſt dieſer Antwort des Des Cartes auf dieſelben wurden auch in die neue Ausgabe der Meditationen zu Amſterdam 1642 mit eingerückt. Uebrigens gab der vom Bourdin unternommene Angriff auf den Carteſianismus dem Des Cartes Veranlaſſung, an ein anderes Mitglied des Ordens der Jeſuiten, den Pater Dinet, der in der Folge Beichtvater des Königs Ludwig XIII. von Frankreich wurde, einen Bericht über die bisherigen Schickſale ſeiner Philoſophie abzuſtatten, worin auch der Unruhen, welche darüber in Uytrecht entſtanden waren, Erwähnung geſchah, und das Benehmen und der Charakter des Voetius in einem ſehr unvortheilhaften Lichte dargeſtellt wurden. Durch dieſen Bericht, ſo wenig auch die hiſtoriſche Wahrheit darin verletzt war, ſtreute Des Cartes den Samen zu neuen Verdrüßlichkeiten aus, die ihm nunmehro vom Voetius und deſſen Anhange zubereitet wurden. Bourdin ahndete dagegen ſeinerſeits, vermuthlich durch Zureden des Pater Dinet, die Anzüglichkeiten nicht, die ſich Des Car-

tes in ſeiner Beantwortung der Einwürfe deſſelben gegen ihn perſönlich erlaubt hatte.

Voetius verband ſich, bald nachdem das Verbot des Carteſianismus durch den Magiſtrat in Uytrecht ergangen war, mit einem jungen Profeſſor auf der Univerſität zu Gröningen in Friesland, Martin Schoockius, der ehedem einer ſeiner Zuhörer geweſen, und dem es nicht an philoſophiſchem Talente und an gelehrten Kentniſſen fehlte. Der Grund dieſer Verbindung war, daß Voetius dem Des Cartes einen Beweis geben wollte, ſeine Philoſophie habe auch Gegner auf andern Univerſitäten; einen Beweis, den er bisher noch nicht hatte geben können. Schoockius ſchrieb alſo gegen Des Cartes auf Antrieb des Voetius, und die Schrift wurde in Uytrecht gedruckt. Des Cartes verfertigte eine Widerlegung dieſer Schrift, noch ehe dieſelbe im Drucke erſchien, da ihm die einzelnen gedruckten Bogen zugeſchickt wurden. Dieſes und die Epiſtel des Des Cartes an den Pater Dinet, die damals auch dem Voetius bekant wurde, trieben die Erbitterung des leztern auf das höchſte. Auch Regius ward auf's neue in den Streit verwickelt, weil Voetius den an und für ſich ganz richtigen Schluß machte, daß Des Cartes die Geſchichte des Streits über ſeine Philoſophie und manche dahin gehörige ſpecielle Data nur vom Regius erfahren haben könne. Ueberdem hatte dieſer den Rath des Des Cartes zu ſchnell vergeſſen, und ſtatt die mediciniſche Theorie des Hippokrates und Galen und die hergebrachte Phyſik vorzutragen, wie es ihm in dem Decrete des Magiſtrats zu Uytrecht aufgegeben war, hatte er dennoch von neuem angefangen, Carteſianiſche Grundſätze und Meynungen zu lehren; wovon

denn Voetius einen Vorwand hernahm, auf die förmliche Abſetzung deſſelben vom Lehramte zu dringen. Vorläufig hatte er ſchon ein Verbot an alle Buchhändler in Uytrecht bewirkt, irgend eine Schrift des Regius oder eines andern Carteſianers gegen ſeine Theſen drucken zu laſſen oder zu verkaufen.

Während inzwiſchen Voetius und Schoockius mit Ausführung ihrer Plane zur Unterdrückung der Carteſianiſchen Philoſophie auf dieſe Weiſe beſchäfftigt waren, ereignete ſich ein Umſtand, der ihre polemiſche Thätigkeit gegen dieſelbe und den ganzen Streit auf eine kurze Zeit unterbrach. Es hatte ſich zu Bois le Duc eine Brüderſchaft der Jungfrau Maria aus den Vornehmſten der Stadt gebildet, die Katholiken waren. Da die Stadt erſt vor kurzem in die Gewalt der Holländer gekommen war, ſo war die freye Exiſtenz dieſer Brüderſchaft zu einer Bedingung der Capitulation gemacht worden. Gleichwohl hielten die Holländer dieſelbe ihrem Intereſſe für gefährlich, und der neue Gouverneur der Stadt verlangte daher, daß auch eine Zahl reformirter Mitglieder in dieſelbe aufgenommen werden ſollte, unter der Bedrohung, im Weigerungsfalle die Güter der Brüderſchaft zu confiſciren. Dieſe Union kam auch wirklich zu Stande, und erregte bey den Katholiken ſo wenig Anſtoß, daß ſelbſt die Löwenſchen Theologen und die Jeſuiten in Flandern nicht dagegen proteſtirten. Nur Voetius fand die Union monſtrös, und machte die Frage zu einem Gegenſtande des öffentlichen Diſputs: ob die Brüderſchaft der Jungfrau Maria von einem proteſtantiſchen oder reformirten Magiſtrate mit gutem Gewiſſen geduldet werden könne, wenn dieſer im Stande ſey, ſie zu vernichten; ſelbſt in dem Falle, daß ſie von papiſti-

ſcher Abgötterey gereinigt wäre? Und angenommen, daß der Magiſtrat ſie dulde, ob ein Proteſtant oder Reformirter, ohne Nachtheil für ſeine Religion, derſelben beytreten könne? Das Reſultat des Voetius war: Jene Brüderſchaft darf durchaus nicht geduldet werden, indem ſie abgöttiſch iſt, und kein Proteſtant oder Reformirter darf an ihr Theil nehmen, falls ſie auch vom Magiſtrate tolerirt werden ſollte.

Die Brüderſchaft zu Bois le Duc fand ſich durch dieſe öffentlich angeſchlagenen Theſen des Voetius ungerecht verleumdet und beleidigt. Sie erwählte zu ihrem Apologeten nicht einen Schriftſteller aus ihrer Mitte, auch nicht einen Katholiken, ſondern einen Collegen des Voetius ſelbſt, den reformirten Prediger Des Marets in Uytrecht. Dieſer entledigte ſich ſeines Auftrages ſo gründlich und in einem ſo beſcheidnen für den Voetius ſo wenig beleidigenden Tone, daß wenn es dieſem bloß um Wahrheit und Recht zu thun geweſen wäre, er nichts weiter öffentlich gegen die Brüderſchaft würde vorgenommen, noch weniger den Des Marets verunglimpft haben. Aber daß gerade einer ſeiner Collegen in dieſer Sache als ſein Gegner auftrat, ſetzte ſeinen Zorn in Flammen; er ſchrieb eine wüthende Broſchüre gegen denſelben, und hatte noch dazu die Niederträchtigkeit, dieſe unter dem Namen eines Predigers in Bois le Duc, der nichts davon wußte, erſcheinen zu laſſen. Hier hielt ſich Des Cartes verpflichtet, ſich für den Des Marets, der ſein vertrauter Freund war, zu intereſſiren, und er vertheidigte ſowohl dieſen, als die Brüderſchaft mit einer ſolchen Würde und mit ſo vielem Nachdrucke, daß Voetius alle die Verachtung beym Publicum einerndtete, die ſein Verfahren verdiente. Natürlich aber

ſuchte

ſuchte nun der letztere auf's neue Gelegenheit, ſich zu rächen. Er kehrte wieder zur Ausarbeitung der mit Schoockius gemeinſchaftlich entworfenen Schrift gegen die Carteſiſche Philoſophie zurück, weil er hier leichter glaubte ſeiner Rachſucht ein Opfer bringen zu können. Die Schrift erſchien im J. 1643 unter dem Titel: *Philoſophia Carteſiana*, ſive *admiranda methodus novae Philoſophiae Renati Des Cartes*. Dieſen Titel hatten die Verfaſſer abſichtlich gewählt, um das Publicum zu täuſchen, und, ſofern derſelbe eine neue Darſtellung des Carteſianismus erwarten ließ, dem Buche einen deſto größern Abſatz zu verſchaffen, zugleich auch durch die größere Verbreitung des Inhalts dem Carteſianismus deſto mehr Abbruch zu thun. Uebrigens war die Schrift in vier Abſchnitte getheilt, von denen der erſte den Regius betraf, deſſen Meynungen und Behauptungen von Schoockius unbedingt dem Des Cartes als erſtem Urheber derſelben beygelegt wurden; der zweyte ſollte eine Unterſuchung der Principien und Methode der neuen Philoſophie enthalten; der dritte begriff eine Auswahl einzelner metaphyſiſcher und phyſikaliſcher Sätze, nebſt einem Verſuche, dieſelben zu widerlegen und als gefährlich darzuſtellen; der vierte ſollte überhaupt darthun, daß die neue Philoſophie zum Skepticismus, Fanatismus, Atheismus und Wahnſinne leite. Auſſerdem war dem Buche noch eine Vorrede vorgeſetzt, die einer weitläufigen Abhandlung glich, und die lediglich vom Voetius herrührte, worin ſich dieſer gegen die Epiſtel des Des Cartes an den Pater Dinet mit vielen Schmähungen auf den letztern vertheidigte. Schon vorher war jene Epiſtel im Stadtrathe zu Uytrecht als injuriös für die reformirte Religion, und für die Perſon eines der vornehm-

nehmſten evangeliſchen Prediger auf Betrieb des Voe=tius verdammt worden.

Wenige Tage nach der Bekantwerdung des Werks von Voetius und Schoockius kam aber auch ſchon die Antwort des Des Cartes zu Amſterdam heraus: Epiſtola *Renati Des Cartes* ad celeberrimum virum D. *Giſbertum Voetium*, in qua examinantur duo libri nuper pro *Voetio* Vltrajecti ſimul editi, vnus de confraternitate Mariana, alter de Philoſophia Carteſiana. Dieſe Gegenſchrift beſtand aus neun Theilen oder Abſchnitten, die dem Inhalte nach nicht genau mit einander zuſammenhangen. Der erſte, dritte, fünfte, achte und neunte enthalten die eigentliche Antwort auf das Werk des Voetius de philoſophia Carteſiana; in dem ſechsten wird die Schrift desſelben gegen die Brüderſchaft der Jungfrau Maria zu Bois le Duc geprüft; in dem zweyten und ſiebenten kommen beſondere Nachrichten vor über das Benehmen des Voetius gegen Des Cartes, deſſen Freunde und Philoſophie; der vierte endlich iſt eine Kritik der Bücher und Lehren Jenes mit Ausnahme derer, die gegen die römiſche Kirche geſchrieben waren, und einiger anderer, welche Regius in den Buchladen zu Uytrecht nicht mehr hatte auftreiben können. So mannichfaltig der Stoff war, welchen Des Cartes hier zu ſichten und zu läutern gehabt hatte, ſo war dennoch ſeine Schrift nicht zu weitläufig, und konte den Namen einer Epiſtola mit Recht führen. Eine Menge kindiſcher und lächerlicher Irrthümer und falſcher Vorgeben und Beſchuldigungen, mit welchen das Werk des Voetius und Schoockius angefüllt war, hatte Des Cartes ganz mit Stillſchweigen übergangen, weil ſie entweder durch ſich ſelbſt, oder durch die Notorietät der Thatſa-

chen

chen im Urtheile des Publicum's ohnehin hinlänglich widerlegt waren. Dem Des Cartes wurde z. B. vom Voetius ungeachtet des Briefes, welchen derſelbe von dem Pater Merſenne empfangen hatte, vorgeworfen, daß er darum die Gunſt und Protection der Jeſuiten geſucht habe, damit er dadurch gegen die Angriffe des gelehrten Pater Merſenne und anderer Philoſophen und Theologen in Frankreich geſchützt würde.

Auch gegen dieſe zweyte Schrift des Des Cartes verfuhr Voetius eben ſo, wie er bisher in ähnlichen Fällen immer gehandelt hatte. Er veranlaßte bey dem Magiſtrate zu Uytrecht wiederum eine Verdammungsacte beyder Schriften, ſowohl der ältern Epiſtola an Dinet, als dieſer neuen an ihn ſelbſt gerichteten. Des Cartes, welcher hierüber aufgebracht wurde, dem es auch widerrechtlich ſchien, daß der Magiſtrat zu Uytrecht ſich eine Jurisdiction über ihn erlaube, und indem er alle Injurien des Voetius frey ſtatt finden ließ, ihm die Vertheidigung unterſagen wolle, erwiederte jene Acte mit einer Erklärung an den Magiſtrat, worin er denſelben zu einer Unterſuchung auffoderte, ob und inwiefern Voetius Verfaſſer des unter dem Namen des Schoockius erſchienen Werks Philoſophia Carteſiana u. w. ſey? und zugleich gegen die angemaaßte Jurisdiction proteſtirte. Voetius ſtellte nun mehrere, aber an ſich nichts weniger als unparteyiſche und unverdächtige, Zeugen auf, daß Schoockius der Verfaſſer jenes Werks ſey, und verbreitete ſeine Emiſſarien in der Stadt, um den Pöbel gegen Des Cartes, als den Feind der reformirten Religion und des angeſehenſten Lehrers derſelben, aufzuhetzen. Der Magiſtrat erließ an Des Cartes eine förmliche Citation,

daß er ſich perſönlich zu Uytrecht vor Gericht ſtellen, und wegen der ihm angeſchuldigten Verbrechen des Atheismus und der Calumnien gegen einen rechtſchaffenen Mann verantworten ſolle. Dieſer ward durch anonymiſche Briefe von der Citation benachrichtigt, und begab ſich zu ſeiner Sicherheit nach dem Haag, um auſſerhalb der Jurisdiction der Provinzen Uytrecht und Holland zu ſeyn. Er wandte ſich durch den franzöſiſchen Geſandten de la Thuillerie an den Stadthalter, der auch zwar die Staten der Provinz Uytrecht bewog, dem Magiſtrat zu Uytrecht die dem Des Cartes gebührende Satisfaction zur Pflicht zu machen; aber da dieſer Beſchlüß zu ſpät erfolgte, doch nicht verhindern konte, daß die beyden Schriften des Des Cartes an Dinet und Voetius öffentlich durch die Hand des Henkers verbrannt wurden.

Je unerwarteter und empfindlicher dieſe neue Beleidigung dem Des Cartes war, um deſto eifriger bemühte er ſich itzt, ſich vor dem Publicum zu rechtfertigen. Er ſuchte, ſich die nöthige Aufklärung über die Urheber des neuerlichen Verfahrens gegen ihn in Uytrecht zu verſchaffen, und alle Nachrichten kamen darin überein, daß der Magiſtrat vornehmlich durch die Aufhetzung der Bürgerſchaft mittelſt der Emiſſarien des Voetius zu dem Schritte verleitet worden war. Auch gebrach es dem Des Cartes nicht an gültigen Zeugnißen, daß Voetius wirklich Verfaſſer der Schrift: Philoſophia Carteſiana ſey, oder doch den weſentlichſten Antheil an derſelben habe. Was inzwiſchen die Vertheidigung gegen die letztere betraf, ſo ſchien es dem Des Cartes am rathſamſten, den Schoockius unmittelbar als Verfaſſer derſelben zu behandeln, damit er anſtatt des Voetius beſtraft

würde, wenn er einmal ſich mit der Schändlichkeit deſſelben beladen wollte. Er ließ den Schoockius vor ſeine eigentlichen Richter, den Magiſtrat zu Gröningen, citiren, im Vertrauen auf ihre Gerechtigkeitsliebe, obgleich die Magiſtratsglieder ſämtlich Freunde jenes, und derſelbe noch dazu damals gerade Rector der Univerſität zu Gröningen war. Die ganze Angelegenheit nahm für Des Cartes hierdurch vorläufig beym Publicum eine ſehr günſtige Wendung, und Voetius verlor ſelbſt bey allen ſeinen rechtſchaffenen Religionsverwandten das Anſehen, welches er bis dahin gehabt hatte. Der Magiſtrat zu Uytrecht gerieth in Verlegenheit und fieng an ſich ſeiner Procedur zu ſchämen und ſich damit zu entſchuldigen, daß es nicht ſein Amt ſey, die Streitigkeiten der Gelehrten zu entſcheiden, und daß lediglich der Eifer für einen Prediger und Lehrer der Theologie, den er durch einen fremden Katholiken gekränkt geglaubt hätte, ihn zu den beleidigenden Schritten gegen Des Cartes vermocht habe. Uebrigens wurde der letztere durch dieſen Proceß und das Aufſehn, welches er machte, mit einer Menge von Freunden ſeiner Philoſophie und Verehrern ſeiner Verdienſte bekant, zu Haag, Leyden, Amſterdam, und in den vereinigten Provinzen überhaupt, auf die er gar nicht gerechnet hatte.

Des Cartes hatte demnach itzt zwey Prozeße zu führen, den einen zu Uytrecht gegen Voetius, den andern zu Gröningen gegen Schoockius. In Anſehung des erſtern, ſo caſſirten die Staten von Uytrecht das Verfahren des Magiſtrats dieſer Stadt gegen Des Cartes, und nöthigten jenen ſogar, mehrere Privilegien wieder aufzuheben, welche derſelbe bey dieſer Gelegenheit der Univerſität ertheilt

hatte. Dieſes diente dem Magiſtrate zu Gröningen zur Warnung, in der Unterſuchung des Streits zwiſchen Schoockius und Des Cartes vorſichtiger und unparteyiſcher zu Werke zu gehn. Ueberdem hatte der franzöſiſche Geſandte auf Sollicitation des Des Cartes die Staten von Gröningen erſucht, über den Prozeß zu wachen, damit nicht abermals, wie zu Uytrecht, aus Verblendung und Uebereilung ſeinem Landsmanne und Clienten Unrecht zugefügt werde. Die Sentenz, welche der Magiſtrat zu Gröningen in der Sache fällte, war im Weſentlichen folgende. Derſelbe erklärte ſein Bedauern, daß ein paar ſo gelehrte Männer in einen ſo bittern Streit mit einander gerathen ſeyen, indem die Philoſophie, welche beyde lehrten, ihnen ganz entgegengeſetzte Geſinnungen hätte einflößen ſollen; er äußerte zugleich, daß es ihm erwünſchter geweſen ſeyn würde, wenn Schoockius das Werk gegen Des Cartes nicht geſchrieben, und an einem Streite der Gelehrten in Uytrecht, der ihn nicht angieng, gar keinen Theil genommen hätte, zumal da man damals von der Beſchaffenheit der Carteſianiſchen Philoſophie noch nicht hinlänglich unterrichtet geweſen, und es unedel ſey, die Erfindungen großer Männer zur Vervollkommung der Wiſſenſchaften mit Injurien zu vergelten; er entſchied endlich dahin, daß ſich aus den Schriften des Des Cartes weder eine Verfaſſungswidrige Sectirerey, noch der Atheismus, noch eine der criminellen Beſchuldigungen erweiſen laſſe, welche ihm in dem Werke des Schoockius aufgebürdet worden wären. Sofern aber Des Cartes Genugthuung gefodert hatte, gab Schoockius eine freywillige Declaration des Inhalts: 1) daß er nicht ganz aus eignem Antriebe gegen Des Cartes, von welchem er niemals perſönlich beleidigt worden, geſchrie-

ſchrieben habe, ſondern vorzüglich auf Anreizung des Voetius, dem am meiſten daran gelegen geweſen ſey, die Epiſtel des Des Cartes an Dinet zu beſtreiten, der ihm auch auſſerdem viele Facta dazu mitgetheilt habe, beſonders was den Atheismus des Des Cartes betreffe, wohin auch unter andern die lange und gehäſſige Parallele gehörte, die in dem Werke Philoſophia Carteſiana zwiſchen Des Cartes und Vanini gezogen war; 2) daß eben dieſes Werk, welches größtentheils von ihm zu Uytrecht verfaßt worden, wo er es auch zum Abdrucke zurückgelaſſen, ganz anders gedruckt ſey, als er es geſchrieben habe; daß gerade die beleidigendſten Stellen nicht auf ſeine Rechnung kämen; und daß man gegen ſein ausdrückliches Verbot ſeinen Namen dem Werke vorgeſetzt habe, damit er allein für den Urheber der Injurien gegen Des Cartes gelten ſolle; 3) daß er zwar nicht im Stande ſey, mit Gewißheit anzugeben, von wem die in ſeinem Mſpte gemachten Aenderungen und Zuſätze herrührten; daß aber aller Verdacht auf den Voetius falle; 4) daß er anerkenne, das erwähnte ihm beygelegte Werk ſey zu bitter und boshaft, ſo wie es öffentlich erſchienen; daß er dieſe Schreibart, die durchaus von der ſeinigen verſchieden, und einem ehrliebenden Gelehrten ſchlechthin unanſtändig ſey, herzlich misbillige; daß er auf keine Weiſe weder direct noch indirect den Des Cartes für einen Atheiſten ausgebe, der mit Vanini zu vergleichen ſey, ſofern derſelbe niemals etwas geſchrieben, geredet oder gethan, was dieſe Beſchuldigung juſtificiren könne; 5) daß ſeine Abſicht nie geweſen ſey, den Voetius wegen des Abdrucks des erwähnten Werks zu entſchuldigen, noch es ſich als dem wahren Verfaſſer deſſelben beyzumeſſen; daß er im Gegentheile in einer andern Schrift, deren Abdruck

druck aber zu Uytrecht verhindert worden, kein Bedenken getragen habe, öffentlich anzuzeigen, es ſey in jenes Werk vieles hineingeſchoben, was nicht aus ſeiner Feder gefloſſen, und was er verwerfe; endlich 5) daß er zwar während ſeines Aufenthalts zu Uytrecht ſich für den Verfaſſer des Werks im Allgemeinen erklärt habe, was die Ordnung der Abſchnitte und Capitel betreffe, ohne aber ſich alles Einzelne zuzueignen, und daß er eben deßhalb ſelbſt eine gerichtliche Unterſuchung gewünſcht habe, damit er dieſe Declaration von ſich ſtellen könne. Mit dieſer Declaration des Schoockius glaubte der Magiſtrat zu Gröningen ſey dem Des Cartes hinlängliche Genugthuung gegeben.

Zufällig verfloß einige Zeit, ehe Des Cartes von der in ſeiner Streitſache mit Schoockius zu Gröningen gefällten Sentenz etwas erfuhr, und er ſchrieb darüber von neuem an den Magiſtrat daſelbſt. Dieſer ſchickte ihm ſtatt der Antwort die Sentenz nebſt den Acten zu, und Des Cartes ſäumte nicht, dieſelben ſofort wiederum dem Magiſtrat zu Uytrecht zu communiciren. Da hierdurch die Verwirrung des Letztern noch größer wurde, als ſie ohnehin ſchon war, ſo ſuchte er ſich, nicht im Wege Rechtens, ſondern auf eine andere Art aus dem ganzen Handel herauszuwickeln. Es ward von ihm ein Befehl erlaſſen, daß Niemand in den Provinzen Uytrecht und Holland eine Schrift für oder wider Des Cartes drucken oder verkaufen ſolle. Hiernach ſchien es, daß der Magiſtrat zu Uytrecht gerne den ganzen Prozeß unterdrücken wollte. Vielleicht wäre auch Des Cartes damit nicht unzufrieden geweſen, wenn er nicht zugleich vernommen hätte, daß Voetius voll Verzweiflung über den Vorfall in Gröningen eine neue Schrift gegen ihn unter der Preſſe

habe.

habe. Dieſes war eine Epiſtola unter dem Namen des Schoockius, wodurch er dieſem ſchaden, und den Des Cartes auf's neue verleumden wollte. Er war ſchon ſo gewohnt, den Magiſtrat zu tyranniſiren, daß er ſich gar nicht ſcheute, dem Befehle desſelben öffentlich zuwider zu handeln. Der jüngere Voetius, der ganz in die Fußtapfen ſeines Vaters trat, ließ ebenfalls mehrere Broſchüren drucken, die indirect gegen Des Cartes gerichtet waren. Eine der inſolenteſten war gegen den Magiſtrat in Gröningen unter dem Titel: Tribunal iniquum, worin er jenen wegen der in dem Prozeße zwiſchen Schoockius und Des Cartes gefällten Sentenz auf das bittterſte durchzog.

Des Cartes nahm ſich hierauf der Ehre ſeiner Richter in Göningen an, und bewies, daß ihre Entſcheidung nicht nur völlig competent und rechtmäßig, ſondern auch in Anſehung der ihm vom Schoockius zugefügten Beleidigungen noch viel zu gelinde geweſen ſey. Der ältere Voetius ließ es aber nicht bey der ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit ſeines Sohnes bewenden; er machte mit einem ſeiner Collegen, dem Profeſſor der Theologie Dematius, den Anſchlag, den Schoockius wegen ſeiner vermeynten Treuloſigkeit und Undankbarkeit zu ſtrafen, und da er als Profeſſor in Gröningen von ihnen unabhängig war, gegen ihn eine Injurienklage zu eröffnen, als ob ihre Ehre von ihm durch ſeine Declaration, die bey der Sentenz des Magiſtrats in Gröningen zum Grunde lag, gekränkt worden ſey. Dieſer neue Prozeß ward anfangs von beyden Theilen mit leidenſchaftlicher Heftigkeit geführt, aber, da er ſeiner Entſcheidung nahe war, auf einmal von ihnen unterdrückt. Sie

ver-

verſöhnten ſich nicht, ſondern weil ſie einander bedrohet hatten, gegenſeitig gewiſſe Geheimniſſe öffentlich bekant zu machen, ſo hielt die Furcht davor jeden in Schranken, und am Ende ward einerſeits die Klage und andererſeits die Vertheidigung ganz aufgegeben.

Auch Des Cartes wünſchte den ganzen Streit beendigt zu ſehn, und bot durch ſeine Freunde die Hand zur Verſöhnung, nicht bloß mit dem Schoockius, ſondern ſelbſt mit dem Voetius. Hierzu war aber dieſer nicht zu bewegen; vielmehr triumphirte er damit, daß der Magiſtrat zu Utrecht die Sentenz gegen Des Cartes gefällt habe. Der leztere that alſo izt nichts weiter, als daß er dem Magiſtrate zu Utrecht eine Apologie übergab, worin er hiſtoriſch erörterte, was ſeit dem J. 1639 daſelbſt gegen ſeine Philoſophie und Perſon gethan worden, dabey ſeine gerechte Sache und die Ungerechtigkeit ſeiner Feinde umſtändlich auseinander ſezte, und es nun dem Gewiſſen anheimſtellte, ob man ihm durch Beſtrafung des Voetius die gebührende Genugthuung leiſten, oder verweigern wollte.

Regius, der ſich anfangs ſo eifrig für Des Cartes und deſſen Philoſophie intereſſirt hatte, und gewiſſermaßen der erſte Märtyrer derſelben geworden war, fieng nach und nach an, ſich immer weiter von ihr zu entfernen, und die Mine anzunehmen, als ob er ein originales philoſophiſches Syſtem vortrage. Schwerlich hatte dies ſeinen Grund in ſeiner Ueberzeugung, ſondern wohl mehr in ſeiner Eitelkeit, und in dem Wunſche, ſich ſeinen bisherigen Widerſachern zu nähern, und den Beſitz ſeiner Lehrſtelle zu Utrecht zu ſichern. Er ſchrieb ein Werk unter dem Titel:

Fun-

Fundamenta Phyſicae, worin er in ſehr weſentlichen Puncten von der Carteſianiſchen Vorſtellungsart abwich. Zwar legte er es vor dem Abdrucke, wie er bisher faſt bey allen ſeinen Schriften gethan hatte, dem Des Cartes zur Prüfung vor; dieſer aber lehnte ſie ab und meldete dem Regius, daß ihm das ganze Werk nicht gefalle, und daß er, wenn es dennoch in ſeiner dermaligen Beſchaffenheit gedruckt würde, ſich genöthigt ſähe, ſeine Meynung davon öffentlich bekant zu machen, da das Publicum bisher das Vorurtheil gehegt habe, daß das Syſtem des Regius mit dem ſeinigen völlig übereinſtimme. Regius, der dieſe öffentliche Notiz von Seiten des Des Cartes fürchtete, erbot ſich zwar, einige Aenderungen zu machen, auch in der Vorrede ausdrücklich zu erklären, daß er in mehrern Stücken das Gegentheil von den Meynungen desſelben lehre, und in manchen, worüber dieſer ſeine Meynung noch nicht geäuſſert habe, nicht dafür einſtehn könne, daß die von ihm aufgeſtellten Behauptungen von demſelben gebilligt werden würden. Allein Des Cartes erwiederte hierauf dem Regius, daß dieſer noch nicht tief genug in die Metaphyſik und Theologie eingedrungen ſey, um den Verſuch eines eigenen Syſtems zu wagen; daß wenn ja die Fundamenta Phyſicae gedruckt werden ſollten, er die Lehrſtücke über die menſchliche Seele und die Gottheit davon trennen, zum mindeſten nichts, was er von ihm entlehne, verfälſchen möchte; denn es ſey widerrechtlich, daß er ihn als Theilnehmer ſeiner metaphyſiſchen Verirrungen, und ſeiner Grillen in der Phyſik und Medicin aufführen wolle. Nunmehro hob Regius die freundſchaftliche Verbindung förmlich auf, und zeigte dem Des Cartes in einem Briefe an, daß er gerade über die Seele ganz ihm entgegengeſetzt philoſophire, und ſeine

Vor-

Vorſtellungsart nicht vor dem Publicum verheelen werde. Dieſer Brief war in einem faſt bittern und beleidigenden Tone geſchrieben, ſobald man ihn mit Rückſicht auf das Verhältniß beurtheilt, das vorher zwiſchen dem Regius und Des Cartes obwaltete. "Es iſt aus der heiligen Schrift klar", ſchreibt Jener an Dieſen, "daß die vernünftige Seele eine unſterbliche Subſtanz ſey; aber man kann es nicht aus natürlichen Gründen beweiſen, und es hindert uns nichts, ſie bloß für einen Modus des Körpers, nicht für eine von ihm reell verſchiedene Subſtanz anzunehmen. Bey dieſer Meynung wird die Autorität der heiligen Schrift beſtätigt; anſtatt daß diejenigen, welche die ſubſtantielle Verſchiedenheit der Seele vom Körper aus natürlichen Gründen beweiſen wollen, der heiligen Schrift zu mistrauen ſcheinen, und indem ſie doch nur ſchwache Gründe für ihre Behauptung anführen können, an der guten Sache der heiligen Schrift durch ihre Indiscretion oder ihren böſen Willen zu Verräthern werden. Ich könte ſonſt aus Liebe zu Ihnen ſehr leicht an meiner Behauptung ändern, was Sie daran geändert verlangen. Allein Sie werden Sich ſelbſt mehr ſchaden, als mir, wenn ſie öffentlich erklären, daß Sie über die Metaphyſik ganz anders denken, als ich. Denn das Beyſpiel eines Mannes, wie ich, von dem man weiß, daß er Ihrer Philoſophie nicht unkundig ſey, wird nur dienen, mehrere Perſonen, die ohnehin nicht mit Ihnen über jene Materie einſtimmig ſind, in ihrer Abweichung von Ihren Grundſätzen und Meynungen zu beſtärken; und ich ſelbſt werde dadurch an Achtung gewinnen, wenn man ſieht, daß meine frühere freundſchaftliche Verbindung mit Ihnen mich nicht abgehalten habe, Ihre Philoſophie zu verlaſſen, ſobald ich von der Wahrheit

des

des Gegentheils überzeugt zu ſeyn glaubte. Sie können ſich um ſo weniger über mein Benehmen wundern, wenn ich Ihnen ſage, daß Viele eine zu gute Meynung von Ihrem Genie haben, als daß ſie Ihnen nicht eine derjenigen ganz entgegengeſetzte Denkart zutrauen ſollten, die in Ihren bisher erſchienenen Werken dargelegt iſt. Um Ihnen nichts zu verheelen, ſo glauben Mehrere, daß Sie Ihre Philoſophie durch die Herausgabe Ihrer Metaphyſik gar ſehr decreditirt haben. Sie verſprachen nichts, als was klar, evident, und gewiß ſey; aber nach dieſem Anfange zu urtheilen, glauben jene Leute, daß Ihre Metaphyſik nichts als Dunkelheit und Ungewißheit enthalte; und dieſe Dunkelheit und Ungewißheit iſt durch die Streitigkeiten, die Sie darüber gehabt haben, noch größer geworden. Es iſt unnütz, zu antworten, daß Ihre Raiſonnements wirklich ſo ſeyen, wie Sie dieſelben verſprachen; denn es wird erwiedert, es gebe keinen Enthuſiaſten, keinen Frevler, keinen Thoren, der nicht daſſelbe von den Ausſchweifungen und Thorheiten ſeines Verſtandes behaupte. Kurz ich willige ein, daß aus meiner Schrift wegbleibe, was Ihnen darin misfällt, wenn Sie das für nöthig halten; aber ich finde nichts darin, was mir Schande machen, oder was ich geſchrieben zu haben bereuen könte. Auch habe ich keine Urſache, die Herausgabe eines Werks zu unterlaſſen, wovon ſich einiger Nutzen erwarten läßt." —

Obwohl **Baillet** mit zu großer Eingenommenheit für ſeinen Helden ſich über die Undankbarkeit beſchwert, welche hier **Regius** demſelben bewies, ſo iſt doch auch das Verfahren dieſes nichts weniger als zu entſchuldigen. An ſich war es freylich durchaus nicht

nicht tadelhaft, daß Regius bey geänderter Ueberzeugung von einzelnen Carteſiſchen Meynungen abwich, und dieſe ſeine Abweichung dem Des Cartes ſelbſt mit freymüthiger Offenheit anzeigte. Auch iſt es auf keine Weiſe zu misbilligen, daß er ſich nicht vom Des Cartes unbedingt vorſchreiben laſſen wollte, was für Schriften er herausgeben und nicht herausgeben ſollte. Allein der Geſichtspunct, aus welchem man das Verfahren des Regius ſowohl als des Des Cartes würdigen muß, iſt: ob der erſtere ſich ein Recht anmaaßen konte, ſeine Philoſophie als Carteſiſchen Grundſätzen und Meynungen gemäß erſcheinen zu laſſen, ungeachtet ſie mit dieſen nicht nur nicht einſtimte, ſondern ihnen vielmehr entgegengeſetzt war? Er hatte einmal die Mine eines Carteſianers angenommen und ſeine bisherigen ſchriftſtelleriſchen Arbeiten der Kritik des Des Cartes in der Abſicht unterworfen, daß er als ihr Verfaſſer wirklich für einen echten Carteſianer gelten könte. Bey den Streitigkeiten, die er in Uytrecht veranlaßte, hatte er ſich der Hülfe und Vermittelung des Des Cartes bedient; und das gelehrte Publicum hielt ihn auch wirklich für ein Organ, welches jener zur Verbreitung ſeiner Philoſophie gebrauchte. Daß Des Cartes unter dieſen Umſtänden darauf drang, Regius ſolle nichts anders lehren, als was der Vorſtellungsart jenes gemäß ſey, war ihm gar nicht zu verübeln; zumal da die Heterodoxie des Regius in einigen wichtigen Puncten, die man dem Des Cartes ſelbſt beylegte, ſchon zu manchen Verdrüßlichkeiten für dieſen Veranlaſſung gegeben hatte. Uebrigens ahndete Des Cartes die Abtrünnigkeit und Undankbarkeit des Regius nicht weiter; ſondern antwortete ihm mit großer Mäſſigung, und gab ihm noch dazu ſehr heilſame Rathſchläge für die Zukunft.

Regius fuhr fort, auch noch nach dem Tode des Des Cartes, die von demſelben gemachten Entdeckungen im Gebiete der Philoſophie und Naturlehre zu benutzen, und zwar auf eine ſolche Art, daß er in den Verdacht des Plagium's gerieth; wodurch er bewies, daß ſeine Abweichung von dem Carteſianismus größtentheils in ſeinem Privatintereſſe und der kleinlichten Eitelkeit ihren Grund hatte, ſelbſt für den Schöpfer eines originalen philoſophiſchen Syſtems gehalten zu werden.

Der Streit des Des Cartes mit dem Voetius war nunmehro zwar beendigt, allein er blieb nicht der einzige, welchen er in ſeinem Leben mit Holländiſchen Theologen zu führen hatte. Im J. 1647 begann ein ähnlicher zu Leyden, wie der zu Uytrecht geweſen war. Ein paar Profeſſoren der Theologie, Jacob Revius und Jacob Triglandius, vielleicht durch geheime Machinationen des Voetius dazu bewogen, ſchlugen öffentlich nach und nach mehrere Theſen gegen Des Cartes als Materie akademiſcher Diſputationen an, unter denen einige durchaus verleumderiſch waren, und nur auf ſophiſtiſchen Verdrehungen Carteſiſcher Behauptungen beruhten. Des Cartes wurde z. B. beſchuldigt, gelehrt zu haben: "man müſſe auch bezweifeln, ob es einen Gott gebe"; "man könne ſogar eine Zeitlang ſchlechthin leugnen, daß ein Gott exiſtire"; "der freye Wille des Menſchen ſey größer als Gott ſelbſt"; "Gott ſey ein Betrieger" u. w. Des Cartes hätte wohl am kürzeſten die Sache beendigt, wenn er in einer Druckſchrift den Ungrund und die Boshaftigkeit dieſer Beſchuldigungen dargethan hätte. Allein er wandte ſich in einem Schreiben an die Curatoren der Univerſität,

und foderte, daß die genannten Theologen ihm Genugthuung geben ſollten. Jene, ohne die Sache genauer zu unterſuchen, verboten den Theologen zu Leyden, künftig des Des Cartes und ſeiner Meynungen weder in ihren Vorleſungen noch in ihren Diſputationen künftig zu erwähnen; und in ihrer Antwort an Des Cartes mutheten ſie demſelben zu, daß auch er künftig nicht weiter die Sätze berühre, welche von den Leydner Theologen in Anſpruch genommen ſeyen, damit von beyden Parteyen die Inconvenienzen vermieden würden, die aus einem Streite darüber entſtehen könten. Mit dieſem Beſcheide der Curatoren der Univerſität zu Leyden war Des Cartes natürlich ſehr unzufrieden. Er machte ihnen Gegenvorſtellungen, und zeigte, daß ihre Entſcheidung eine neue Beſchimpfung für ihn ſey. Zugleich wandte er ſich an den franzöſiſchen Geſandten Servien, der an die Stelle des Hrn. de la Thuillerie gekommen war, und bat dieſen um ſeine Verwendung bey dem Prinzen Stadthalter, daß nicht die Holländiſchen Theologen ſich die Freyheit herausnehmen dürften, in ihren Conſiſtorien, Claſſen und Synoden ſeine Philoſophie zu verdammen; indem das Urtheil darüber, ſoferne ſie mit der Religion überhaupt (nicht mit den Streitigkeiten der proteſtantiſchen und katholiſchen Kirche) zuſammenhange, den Obern der Kirche in Frankreich gebühre, denen auch ſeine Meditationen dedicirt ſeyen; ſo wie man in Frankreich ſich nicht anmaaße, über philoſophiſche Vorſtellungsarten Holländiſcher Gelehrten publiciſtiſche Verdammungsurtheile zu fällen.

Dieſe Schritte, welche Des Cartes that, waren nicht ganz ohne Wirkung. Die öffentliche Prüfung ſeiner Schriften wurde der theologiſchen Facul-

tät zu Leyden entzogen; aber es geſchah nichts, was einer Beſtrafung der beyden theologiſchen Profeſſoren Revius und Triglandius wegen ihrer Verleumdung auch nur entfernt ähnlich geweſen wäre. Ihren Beſcheid entſchuldigten die Curatoren damit, daß ſie lediglich, um den Frieden unter den Profeſſoren zu erhalten, verboten hätten, künftig darüber zu diſputiren, was in den Schriften des Des Cartes ſtehe oder nicht ſtehe, damit ſie ſich deſto fleißiger damit beſchäftigen möchten, was wahr oder nicht wahr ſey.

Da alſo itzt dem Revius und Triglandius die Gelegenheit benommen war, gegen Des Cartes ſelbſt als Atheiſten und Religionsläſterer öffentlich zu verfahren; ſo fiengen ſie an, einige ihrer Collegen zu verfolgen, die dem Carteſianismus ergeben waren, namentlich den Abraham Heidanus, Profeſſor der Theologie und Prediger zu Leyden, und den Adrian Heereboord, Profeſſor der Philoſophie ebendaſelbſt. Heereboord beobachtete zwar das Verbot der Curatoren, die Carteſiſche Philoſophie weder in den Vorleſungen noch in den Diſputationen zu berühren, pünctlich; aber in ſeinen Schriften war er nichts deſto weniger Carteſianer geblieben. Er wagte es ſogar in folgendem Jahre, in ſeinen Diſputationsthesen die Schriften des Ariſtoteles herabzuwürdigen, und ſich auf den Ausſpruch Luther's und anderer Häupter der Reformation zu berufen, daß die Ariſtoteliſche Philoſophie dem Chriſtenthume ſehr nachtheilig ſey. Hierüber hatte er mit dem Revius und Triglandius bittere Streitigkeiten; inzwiſchen wurde er doch durch ſeine Freunde und die Curatoren der Univerſität gegen die offenbaren und geheimen Verfolgungen derſelben geſchützt. Heidanus ward beſchuldigt, daß er Car-

teſianiſche Philoſophie in ſeine Predigten miſche; wiewohl auch dieſe Beſchuldigung ihm nicht ſchadete, zumal da er bald freywillig ſein Predigtamt niederlegte und privatiſirte.

Die Streitigkeiten, welche Des Cartes noch in der Folge mit Revius, Roberval in Paris, u. a. hatte, ſind zu unwichtig, um hier weiter bemerkt zu werden. Seine Berufung und Abreiſe nach Schweden und noch mehr ſein bald hernach erfolgter Tod wurden auch Urſache, daß man aufhörte, zwar nicht gegen ſeine Philoſophie und deren Anhänger, aber doch unmittelbar gegen ihn zu polemiſiren *).

*) S. *Baillet* Vie de Mr. *Des Cartes* P. II. Liv. V. VI. VII.

Zweyter

Zweyter Abſchnitt.

Geſchichte und Philoſophie des Gaſſendi.

Ehe ich die Schickſale der Carteſiſchen Philoſophie nach dem Tode ihres Urhebers erzähle, und insbeſondre zur Geſchichte der Philoſophen und ihrer Syſteme übergehe, auf deren Bildung und Denkart jene entſcheidenden Einfluß hatte, will ich die Lebensumſtände und eigenthümlichen philoſophiſchen Vorſtellungsarten einiger Männer erörtern, die Zeitgenoſſen des Des Cartes waren, und von denen bereits Mehrere als ſeine Gegner oben genannt ſind.

Ungleich merkwürdiger durch ſeine eigene Philoſophie, die ein Reſultat nicht bloß der Speculation, ſondern auch einer auſſerordentlichen Gelehrſamkeit in der alten Literatur, der Mathematik, Phyſik und Aſtronomie war, als durch ſeinen philoſophiſchen Zwiſt mit Des Cartes, iſt Pierre Gaſſendi *). Er wurde

*) Die vornehmſte Quelle zur Lebensgeſchichte des Gaſſendi ſind ſeine Briefe im ſechsten Bande ſeiner Werke. Auch die Vorrede zu dieſen von Samuel Sorbiere handelt de vita et moribus *Petri Gaſſendi*. Sie iſt aber ſehr kurz, und mehr eine Charakteriſtik des Gaſſendi und ſeiner literariſchen Verbindungen, als eine Biographie, obgleich in jenem Betrachte gar nicht unwichtig. Vgl. *Baillet* Vie de Mr. *des Cartes* liv. VI. ch. 5. — *Bernier* Abrégè de la philoſophie de *Gaſſendi*; à Paris 1678. 8. — *Bougerel* Vie de P. *Gaſſendi*; à Paris 1737. 12. Dieſe Biographie enthält meh-

wurde gebohren in dem Dorfe Chanterſier unweit Digne in der Provençe im J. 1592. Schon im Knabenalter verriethen ſich ſein Genie und ſein entſchiedner Hang zu den Studien bey mehrern Gelegenheiten ſo auffallend, daß er die Aufmerkſamkeit Aller, die mit ihm bekant wurden, auf ſich zog. In ſeinem ſiebzehnten Jahre erhielt er die Lehrſtelle der Rhetorik zu Digne, ob er gleich ſelbſt hier kaum ſeinen Schulcurſus vollendet hatte. Da er ſich aber dem geiſtlichen Stande beſtimte, ſo gab er dieſelbe bald wieder auf, und ſtudirte zu Aix Theologie, und griechiſche und hebräiſche Literatur. Er machte auch hier ſo ſchnelle Fortſchritte, und zeichnete ſich zugleich ſo ſehr als Prediger aus, daß ihm kurz nach einander die theologiſchen Lehrſtellen zu Forcalquier und zu Digne übertragen wurden. Um der letzteren Stelle mit deſto mehr Würde vorzuſtehn, ward er zu Avignon Doctor der Theologie. Bald darauf wurden ihm die Profeſſionen der Theologie und Philoſophie zu Aix auf einmal angeboten, von denen er aber die theologiſche ablehnte und nur die philoſophiſche wählte. Jetzt befand er ſich mehr in ſeiner Sphäre. Er beſchäfftigte ſich hauptſächlich, auſſer mit der Philoſophie als ſeinem Berufsſache, auch mit der Aſtronomie, die von ſeiner frühſten Kindheit an ſeine Lieblingswiſſenſchaft geweſen war, mit der Mathematik und Phyſik. Noch mehr trug zur vollkomnern Ausbildung ſeiner

mehrere Unrichtigkeiten. S. Lettre critique et hiſtorique à l'auteur de la vie de P. *Gaſſendi;* à Paris 1737. 12. — Abregè de la vie et du ſyſteme de *Gaſſendi.* Par Mr. *de Cambarat;* à Bouillon 1770. 8. Iſt ein Auszug aus den obigen ältern das Leben und Syſtem des G. betreffenden Schriften. Vgl. *Bayle* Dict. Art. *Catius. Brucker* hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. I. p. 510. und die dort citirten literarhiſtoriſchen Werke.

ner Talente die freundſchaftliche Verbindung bey, in welche er mit dem Nicolaus Fabricius Peirescius, Parlamentsrathe zu Aix, Gautier, Prior von Vallette, Merſenne u. a. trefflichen Gelehrten der Zeit kam. Der Ariſtoteliſchen Philoſophie, welche die herſchende war, ward er abgeneigt, nachdem er die Schriften ihrer Gegner, des Ludovicus Vives, Petrus Ramus, Sebaſtian Baſſon, Anton Villon, Joh. Bitaud, geleſen hatte. Da er gleichwohl die Ariſtoteliſche Philoſophie lehren mußte, ſo richtete er ſeinen Vortrag derſelben ſo ein, daß er die Einwürfe und Zweifel dagegen problematiſch und als Paradoxen beyfügte. Sein Widerwillen gegen dieſelbe ward aber bald ſo ſtark, daß er auch als Schriftſteller gegen ſie auftrat. Er ſchrieb die Exercitationes paradoxicas adverſus Ariſtoteleos libris VII, in quibus praecipua totius doctrinae Peripateticae fundamenta excutiuntur, opiniones vero aut novae aut ex vetuſtioribus obſoletae ſtabiliuntur, und legte ſie dem Peirescius und Gautier zur Durchſicht und Prüfung vor. Dieſe lernten daraus den Geiſt und die Gelehrſamkeit des Gaſſendi von einer ſo vortheilhaften Seite kennen, daß ſie um deſto geneigter wurden, ſein Emporkommen zu begünſtigen. Er trat nunmehro in den geiſtlichen Stand, und bekam durch ihre Verwendung ein Canonicat zu Digne, und die Präpoſitur der Kirche daſelbſt, deren Beſitz ihm aber erſt, wiewohl vergeblich, von den übrigen Canonicis ſtreitig gemacht wurde.

In dieſer ruhigern und ſicherern Lage gab er im J. 1624. das erſte Buch der Exercitationes paradoxicae heraus, ließ ſich aber durch das widrige Aufſehn, was dieſe bey den eifrigen Anhängern des Ariſto-

teles erregten, abſchrecken, ihnen das zweyte Buch als Fortſetzung derſelben nachfolgen zu laſſen. Seinem Plane gemäß ſollten auſſerdem noch fünf Bücher hinzukommen; dieſe hat aber Gaſſendi entweder gar nicht ausgearbeitet, oder abſichtlich zurückbehalten; theils weil er in reiferm Alter bemerkte, daß Manches ſchon von ſeinen Vorgängern, namentlich vom Franciscus Patritius, erſchöpft war; theils weil er Gelegenheit fand, ſeine antiperipatetiſchen Raiſonnements in andere Schriften einzuweben; theils auch wohl aus Beſorgniß, es mit der damals noch in Frankreich ſo zahlreichen und angeſehenen Partey der Ariſtoteliker zu ſehr zu verderben *).

Nach der Herausgabe jenes Werks that Gaſſendi eine Reiſe nach Paris. Hier ſchloß er eine vertraute Freundſchaft mit Franz Luillier, Maitre des Comptes und Parlamentsrathe zu Metz, einem Manne von Geſchmacke und gelehrter Einſicht. Beyde machten gemeinſchaftlich eine Reiſe durch die Niederlande, die

*) Die Exercitationes paradoxicae adverſus Ariſtoteleos lib. I. II. ſtehn gegenwärtig im dritten Bande von Gaſſendi's Werken. Auch das zweyte Buch iſt nicht vollendet. Es heißt am Ende: Si quaeras, benevole lector, cur haec exercitatio ad vmbilicum perducta non fuerit, cur-ve libri quinque ceteri, quorum praefatio ſpem facit, non ſequantur, ſcito, commonefactum ab amicis auctorem, ſtomachari non parum Peripateticos propter prioris libri editionem, idemque fere argumentum a *Franciſco Patritio* in *Peripateticis* ſuis *Disquiſitionibus* (quarum tunc primum copia ipſi facta) prius pertractatum, hunc ſecundum librum vlterius perſequi et abſolvere noluiſſe, ipſumque ne delibatis quidem aliis, in Muſeoli ſui receſſum cum blattis ac tineis pugnantem, ab anno 1634, qualem jam habes, abjeciſſe atque neglexiſſe.

die einzige Reiſe, die Gaſſendi auſſerhalb Frankreich gemacht hat; denn daß dieſer auch in Italien geweſen ſey, wird von ſeinem Biographen, dem Sorbiere, geleugnet. Der Aufenthalt in den Niederlanden, wo damals gerade in den wiſſenſchaftlichen Fächern, welche Gaſſendi vorzüglich bearbeitete, die ausgezeichnetſten Männer lebten, war ihm höchſt lehrreich und intereſſant *), und er gewann das Wohlwollen derer, mit welchen er bekant wurde, in ſo hohem Grade, daß ſein Andenken ihnen immer werth blieb.

Auch

*) Der perſönliche Umgang des Gaſſendi mit Niederländiſchen Gelehrten gab ihm auch zu verſchiedenen beſondern Unterſuchungen Gelegenheit. So kam er durch den berühmten Arzt van Helmont in Brüſſel auf die Frage: ob es dem Menſchen natürlicher ſey, ſich von Fleiſche, als von Erdfrüchten zu nähren? Helmont behauptete das Erſtere; Gaſſendi das Andere. Der Letzte berief ſich auf die Aehnlichkeit der Zähne des Menſchen mit den Zähnen der Thiere. Die Thiere, welche ſich von Früchten nähren, wie Pferde, Ochſen, Schafe, haben glatte Zähne zum Zermalmen; hingegen die fleiſchfreſſenden Thiere, wie der Löwe, Wolf, Hund, haben ſpitze Schneidezähne. Der Menſch hat nur acht Schneidezähne, vier Hundszähne, und zwanzig Malmzähne; es iſt alſo nicht wahrſcheinlich, daß er zu den fleiſchfreſſenden Thieren gehöre. Ferner im Paradieſe hieß Gott dem Menſchen, ſich von den Früchten der Erde zu nähren; und auch ein Kind, daß noch nicht verwöhnt iſt, wird Früchte lieber genießen, als Fleiſch. Die erſten Menſchen, die von Vegetabilien lebten, waren geſunder und wurden älter, als die ſpätern, die ſich vom Fleiſche nährten. Auch ſind Erdfrüchte leichter zu verdauen, und geben einen beſſern Nahrungsſaft, als Fleiſchſpeiſen. Das Unbefriedigende dieſes Raiſonnements bedarf keiner Erörterung. S. *Camburat* Abrégé de la Vie de Gaſſendi p. 16.

Auch war er auf dieſer Reiſe in literariſchen Betrachte nicht müſſig. Er ſchrieb während derſelben auf Veranlaſſung des Merſenne und zur Vertheidigung deſſelben das Examen philoſophiae *Roberti Fluddi* Medici. Merſenne hatte ſich über die theoſophiſchen Träume Fludd's in ſeinen Quaeſtionibus ad VI. priora libri Geneſeos capita ſehr bitter erklärt, jedoch mit zu weitläufigen mathematiſchen und andern gelehrten oft nicht zur Sache gehörigen Digreſſionen, und überhaupt in einer Form, die nicht die zweckmäßigſte war. Fludd hatte ihm alſo eine nicht minder bittere Schrift entgegengeſetzt unter dem Titel: Sophiae cum Moria certamen, und eine andere: Summum bonum unter dem Namen eines *Joachimus* Friſius, die aber auch, wie Gaſſendi wenigſtens behauptete, keinen andern, als Fludd, zum Verfaſſer hatte. Beyde Broſchüren hatte Merſenne dem Gaſſendi mitgegeben, um ſie zu prüfen, und nöthigenfalls ſtatt ſeiner, da er ein Feind des Streitens war, zu beantworten, welches Auftrages ſich auch der letztere vortrefflich entledigte, wie ich weiter unten zeigen werde *).

Im Haag, wo Gaſſendi länger verweilte, ſchrieb er ſeine Epiſtola de parheliis **) zur Erklärung der vier Nebenſonnen, die zu Rom im J. 1629 beobachtet wurden, und allerhand abergläubiſche Beſorgniße und Deutungen veranlaßten. Gaſſendi war in frühern Jahren der Aſtrologie ergeben geweſen; aber er war ſehr bald davon zurückgekommen, und beſtrebte ſich hernach auch an ſeinem Theile ſie verdrängen zu helfen. Eben einen ſolchen Zweck hatte ſeine Epiſtel über die Parhelien. Er äuſſert ſich im Eingange derſelben höchſt beſcheiden über den Werth der menſchlichen Natur-

*) Vgl. oben B. II. Th. I. S. 438 ff.

**) *Gaſſendi* Opp. T. III.

Naturerkenntniß überhaupt. Gott allein, ſagt er, kennt die wahre Beſchaffenheit der Dinge; die Menſchen erblicken nur die Oberfläche; ſie ſind nur die Geſchichtſchreiber, aber nicht die Vertrauten der Natur. Die Phyſiker verdienen Achtung; aber ich kann mich nicht überzeugen, daß irgend einer von ihnen in das Heiligthum der Natur eingedrungen ſey, und ihre Geheimniße entdeckt habe. Das kleinſte Inſect, das geringſte Kraut, hält meine Unterſuchung auf, wenn ich es mit Aufmerkſamkeit betrachte; und kann ich nur ſtammeln bey ſo unbedeutenden Dingen, was wird bey ſo großen Gegenſtänden geſchehn? Gaſſendi beſchreibt hierauf die Figur und Stellung der vier Nebenſonnen; er zeigt, daß die Erſcheinung derſelben von dem Geſichtspuncte abhange, von welchem ſie wahrgenommen werden, und erklärt ihre Entſtehung aus der Brechung der Sonnenſtrahlen gegen feine Dünſte, welche Wolken in Form der Sonne bilden. Zuletzt widerlegt er das gemeine Vorurtheil, als ob durch die Parhelien ein groſses Unglück vorher verkündigt werde, und citirt ähnliche Beobachtungen des Ariſtoteles, Plinius, und aus den neuern Zeiten des Cardan, der aus drey Nebenſonnen, die zu ſeiner Zeit erſchienen, ein neues Triumvirat weiſſagte, welche Weiſſagung jedoch nicht erfüllt wurde.

Im J. 1631, da Gaſſendi ſchon wieder in ſein Vaterland zurückgekehrt war, beobachtete er auch mit ſeinem berühmten Freunde La Mothe le Vayer den vom Keppler vorausgeſagten Durchgang des Mercur durch die Sonne, und machte ſeine Beobachtungen bekant. Er erwarb ſich dadurch ein ſo großes Anſehn unter den Aſtronomen, daß ihm Bouillaud eines ſeiner Werke dedicirte. Im folgenden Jahre beobach-

obachtete er auch die Conjunction des Mercur und der Venus, und ſchrieb eine Abhandlung darüber, die er Keppler'n widmete *).

Seine Privatverhältniße riefen damals den Gaſſendi von Paris, wo er bisher gelebt hatte, in die Provençe zurück, und da die Bemühungen ſeines Gönners Louis von Valois, Herzogs von Angoulème, die Wahl und Beſtätigung desſelben zum Agenten der Geiſtlichkeit in der Provençe bey der allgemeinen Verſammlung der franzöſiſchen Geiſtlichkeit in Paris vereitelt wurden, ſo konte er ſeine Muſſe bloß mit gelehrt Studien ausfüllen. In dieſer Epoche ſeines Lebens arbeitete er auch ſeine wichtigſten Werke über den Epikur und deſſen Philoſophie, und über ſein eigenes philoſophiſches Syſtem aus. In eben dieſe Epoche fallen auch ſeine Streitigkeiten mit Des Cartes, von denen ich oben geredet habe, und auf die ich hernach, ſo weit ſie zur Geſchichte von Gaſſendi's eigener philoſophiſcher Vorſtellungsart gehören, noch einmal zurückkommen werde. Eine andere Streitigkeit zog ihm ſeine Abhandlung über die Beſchleunigung des Falls ſchwerer Körper zu, worin er geradehin die Copernicaniſche Meynung von der Bewegung der Erde um die Sonne vertheidigte. Ein Jeſuit, Rector des Collegium's zu Dijon, griff den Gaſſendi deßhalb an, ward aber von ihm auf's bündigſte widerlegt. Es nahm aber Joh. Baptiſt Morin, Profeſſor der Mathematik zu Paris, die Partey des Jeſuiten, und ſchrieb gegen Gaſſendi eine Schrift: Alae telluris fractae, worin er die Unmöglichkeit der Bewegung der Erde um die Sonne zu beweiſen ſuchte, und zugleich jenen mit Schmähungen überhäufte. Der Grund ſeiner

*) Opp. T. IV.

ner Erbitterung lag in ſeiner Anhänglichkeit an die Aſtrologie, für welche er ſich vergeblich bemüht hatte, den Gaſſendi einzunehmen, da dieſer im Gegentheile, wiewohl ſeinerſeits auch vergeblich, ihn davon hatte abbringen wollen. Gaſſendi widerlegte den Morin eben ſo bündig, wie er den Jeſuiten widerlegt hatte, welchen dieſer in Schutz nehmen wollte.

Da im J. 1645 eine Profeſſorſtelle der Mathematik am College Royal zu Paris erledigt wurde, ſo ward Gaſſendi vom Cardinale Alphons du Pleſſis, Erzbiſchofe von Lyon und Großalmoſenirer von Frankreich, Bruder des Cardinals Armand Richelieu, zur Annahme derſelben gewiſſermaßen gezwungen. Er lehrte hier mit dem größten Beyfalle, ſöhnte ſich auch mit ſeinem nunmehrigen Collegen Morin wieder aus, und hatte durch ſeine Wiederherſtellung von einer Krankheit, da ihm dieſer aus den Sternen den Tod prophezeihte, das Vergnügen, die Aſtrologie Lügen zu ſtrafen. In dieſer Zeit verfertigte er auch ſeine vortreſſlichen Biographieen des Nicolaus Peirescius, Tycho de Brahe, Nicolaus Copernicus, Georg Peurbach, und Johann Regiomontanus *). Die Anſtrengung aber, welche ihn ſowohl der öffentliche Lehrvortrag, als ſeine literariſchen Arbeiten koſteten, hatte eine Lungenentzündung zur Folge. Er begab ſich auf einige Zeit nach Digne in die Provenze, um durch das mildere Klima zu geneſen. Kurz nach ſeiner Rückkehr nach Paris aber im J. 1653 fiel er von neuem in eine ſchwere Krankheit, die ſich, zumal bey dem häufigen Aderlaſſen nach damaliger Methode der Aerzte, mit Entkräftung und einer gänzlichen Auszehrung endigte. Er ſtarb 1655 im drey und ſechszigſten Jahre ſeines Alters.

*) Opp. T. VI.

Alters. Seine letzten Worte waren: Voila ce que c'eſt que la vie de l'homme!

Gaſſendi war als Philoſoph und als Gelehrter eine der glänzendſten Zierden ſeines Zeitalters. Er verband mit einer geſunden Urtheilskraft, Tiefſinn, Witz und Geſchmack. Beſonders hatte er ein natürliches durch fleißige Ausbildung zu einem hohen Grade der Vollkommenheit erhobenes Talent, ſeine Ideen in zweckmäßiger logiſcher Ordnung, und mit Präciſion, Klarheit und Anmuth darzuſtellen. In ſeiner Philoſophie gieng er zwar nicht, wie Des Cartes, von der Skepſis aus, aber er war demungeachtet in der Art, wie er ſein philoſophiſches Syſtem ausführte, viel weniger einſeitig und dogmatiſch, als dieſer. Des Cartes traute Allem, was ihm evident zu ſeyn ſchien, eine apodiktiſche Gewißheit zu; er erbaute ſein Syſtem auf willkührlichen Principien und Hypotheſen, denen er mit Steifſinne und Unduldſamkeit gegen Widerſpruch und abweichende Meynungen Anderer anhieng; und gerieth dadurch mit der innern und äuſſern Erfahrung und mehrern ſeiner einſichtsvollſten Zeitgenoſſen in einen Zwiſt, den er nur durch Machtſprüche heben konte und auch zu heben ſuchte. Nur derjenige, äuſſerte er, wie unſre neueſten Philoſophen, könne ihm nicht beyſtimmen, der ihn nicht verſtanden habe; denn er demonſtrire aus evidenten Principien. Auf die ältere Philoſophie und Naturlehre ſah er mit Verachtung herab, anfangs, weil ſie ihn nicht befriedigte; nachdem er ſeine eigene Vorſtellungsart entwickelt hatte, aus Vorliebe für dieſe. Gaſſendi traute der menſchlichen Vernunft weniger, weil er ihre Schwäche beſſer kannte; er hielt ſich näher an der unmittelbaren Erfahrung, zog deßwegen unter den philoſophiſchen Syſtemen

men des Alterthums das Epikuriſche den übrigen vor, und legte dieſes bey ſeinem eignen zum Grunde; er widerſetzte ſich dem Aberglauben und der Schwärmerey, wie dem einſeitigen philoſophiſchen Dogmatismus ſowohl der Ariſtoteliker als der Carteſianer, aber ohne größere Anmaaßung, als die Umſtände foderten, und meiſtens aus trifftigen Gründen und mit den Waffen der Ironie und Satire. War ihm Des Cartes als Mathematiker überlegen, was wohl nicht zu bezweifeln iſt, da Gaſſendi als Schriftſteller im mathematiſchen Fache nichts Erhebliches geleiſtet hat; ſo übertraf er dagegen jenen weit an Kentniß der alten Literatur, und konte daher auch die Philoſophie des Alterthums gründlicher beurtheilen und richtiger ſchätzen, als dieſer. Ein eigenthümlicher perſönlicher Charakterzug des Gaſſendi war höfliche Beſcheidenheit; zum mindeſten verleugnete er dieſe in ſeinem äuſſern Betragen nie; ſeine Zeitgenoſſen mußten ſelbſt das Verdienſt bey ihm auffinden und anerkennen; die Notiz desſelben ihnen aufzudringen, wäre ihm unmöglich geweſen *).

Daher

*) Einen Beweis von der Beſcheidenheit des Gaſſendi kann folgende Anekdote abgeben. Er reiſte einſt mit einem gewiſſen Maridat, Conſeiller au grand Conſeil, nach Grenoble. Jener, ohne den Namen des Gaſſendi zu wiſſen, lernte ihn bloß nach dem Titel als den Prevot von Digne kennen, war mit ihm mehrere Tage unterweges, und kehrte auch mit ihm zu Grenoble in denſelben Gaſthof ein. Einſt traf Maridat zufällig auf der Straße einen ſeiner Freunde, und fragte ihn, wohin er gehn wolle? "Ich will den berühmten Gaſſendi beſuchen, der itzt hier iſt," war die Antwort. Maridat bat, ihn mitzunehmen, und ward zu ſeinem Erſtaunen zu — ſeinem Reiſegefährten, dem Prevot von Digne geführt. *Camurat* Abrégé de la vie de Gaſſendi p. 25. — Der Cardinal Richelieu in Paris hatte faſt täglich

Bayerische Staats-Bibliothek München

Daher waren auch die edelſten, geiſtvollſten und gelehrteſten Menſchen, welche die Literargeſchichte aus jener Epoche kennt, ſeine Gönner und Freunde. Er ſtand insbeſondre in vertrauter literariſcher Correſpondenz mit Galilei, Keppler, Peirescius, Merſenne, Hobbes, Aegidius Menage, der Königinn Chriſtine von Schweden u. a. Einer ſeiner Lieblinge war Franz Bernier, der berühmte naturforſchende Reiſende nach dem Oriente, der auch ſeinerſeits ſo an ihm hieng, daß er in den letztern Jahren faſt der unzertrennliche Begleiter und Geſellſchafter deſſelben war.

Unter den Werken des Gaſſendi kommt für die Geſchichte der Philoſophie auſſer den Exercitationibus paradoxicis adverſus Ariſtoteleos, den Schriften das Leben und die Philoſophie des Epikur betreffend, und einigen andern kleinern philoſophiſchen Abhandlungen oder vielmehr polemiſchen Broſchüren, vorzüglich ſein Syntagma philoſophicum, welches ſein eigenes philoſophiſches Syſtem enthält, in Betrachtung *). Ich will aber doch, bevor ich von dem letztern

eine Geſellſchaft von Gelehrten bey ſich, aber nie den Gaſſendi, obgleich dieſer von dem Bruder deſſelben zu der Lehrſtelle in Paris befördert war. G. war zu beſcheiden, um ſich vorzudrängen, und Richelieu zu ſtolz, um ihn aufzuſuchen. *Sorber.* de vita et mor. Gasſendi p. 22. vor dem erſten Bande der Opp. G. ed. Florent.

*) *Petri Gaſſendi*, Dinienſis Eccleſiae Praepoſiti, et in Academia Pariſienſi Matheſeos Regii Profeſſoris Opera omnia in Sex Tomos diviſa, curante *Nicolao Averanio*, Advocato Florentino; Florentiae 1727. fol. Sie iſt genau nach der erſten von Sorbiere beſorgten Ausgabe

tern rede, Einiges zur genauern Charakteriſtik der erſtern bemerken, da ſie auf das Urtheil ſowohl der Zeitgenoſſen des Gaſſendi als der nächſten philoſophiſchen Nachwelt über den Werth der Ariſtoteliſchen und Epikuriſchen Philoſophie entſcheidend eingewirkt haben.

Ueber die Veranlaſſung, Abſicht und den Plan der Exercitationum paradoxicarum adverſus Ariſtoteleos erklärt ſich Gaſſendi umſtändlich in dem vorgeſetzten Dedicationsſchreiben an Joſeph Gautier, Prior von Vallette *). Hauptſächlich durch das Studium des Cicero hatte er eine Idee von der Philoſophie gefaßt, die er in der damaligen ſcholaſtiſch Ariſtoteliſchen Schulphiloſophie durchaus nicht realiſirt fand. Er

gabe (Lugduni 1658 fol.) abgedruckt, nur mit Verbeſſerung der Druckfehler in dieſer.

*) *Exercitationum paradoxicarum adverſus Ariſtoteleos* libri ſeptem, in quibus praecipua totius Peripateticae doctrinae fundamenta excutiuntur; opiniones vero aut novae aut ex vetuſtioribus obſoletae ſtabiliuntur; authore *Petro Gaſſendo*, S. Theol. Doctore et Cathedralis Dinienſis Eccleſiae Canonico Theologo; Gratianopoli 1624. 8. Dieſe erſte Ausgabe enthält nur das erſte Buch. Sie wurde nachgedruckt Amſtelod. 1641. 8. und Hagae Com. 1656. 8. Elswich ad *Launojum* de fortun. Ariſt. p. 325. bezweifelte, daß das zweyte Buch der Exercitationum vom Gaſſendi beſonders herausgegeben worden, weil weder ihm, noch dem *Launoy*, ein Exemplar der Ausgabe je zu Geſichte gekommen ſey. Eine beſondere Ausgabe exiſtirt aber wirklich. Stolle hatte ein Exemplar, und beſchreibt dies in der Hiſtorie der Gelahrtheit P. II. p. 162. Sie iſt erſchienen Hagae Com. 1659. 4. Vgl. Heumann Acta philoſ. B. III. S. 23. In den Ausgaben der ſämtlichen Werke des Gaſſendi ſtehn die Exercitationes Tom. III. p. 92.

Er hatte zuerſt nicht den Muth, ſich dieſes ſelbſt zu geſtehen; bald aber fand er ſein Urtheil durch die Lectüre der Schriften des Vives, des Joh. Picus von Mirandula, und noch mehr des Ramus und Charron beſtätigt; und nun wagte er es, ſich von ſeinen bisherigen Vorurtheilen, die ihn noch gewiſſermaßen an die Schulphiloſophie gefeſſelt hielten, gänzlich loszuwinden. Er ſtudirte nun auch andere Syſteme des philoſophiſchen Alterthums, jedoch ohne befriedigt zu werden, und bekam dadurch eine Vorliebe für die akademiſche und Pyrrhoniſche Philoſophie. Wie er ſich bey dieſer veränderten Denkart als Lehrer der Philoſophie zu Aix verhielt, habe ich ſchon oben erinnert. Als er dieſe ſeine Lehrſtelle verließ, äuſſerte er ſeine Meynung zuerſt freyer und lauter in einigen öffentlichen feyerlichen Diſputationen bey den Zuſammenkünften der Geiſtlichkeit in der Provençe; und theils das Intereſſe, das er hierdurch erweckte, theils die Aufmunterung ſeiner gelehrten Freunde bewogen ihn, die Reſultate ſeiner Unterſuchung der gangbaren Philoſophie förmlich in dem oben genannten Werke bekant zu machen. Er gab dieſem den Namen Exercitationes paradoxicae, als ob es bloß Reſultate von Diſputirübungen über Paradoxa enthielte, um die Anhänger der gangbaren Philoſophie nicht zu ſehr zu beleidigen. Auch der Beyſatz adverſus Ariſtoteleos war abſichtlich von ihm gewählt. Denn nicht eigentlich gegen den Ariſtoteles ſelbſt, wenigſtens nicht hauptſächlich gegen dieſen, ſondern gegen die neuern ſcholaſtiſchen Ariſtoteliker war das Werk gerichtet. Warum er nicht den Ariſtoteles allein und unmittelbar angriffe, davon gab er als Urſachen an, daß er denſelben nicht für den wahren Verfaſſer der Bücher halte, die unter ſeinem Namen auf uns gekommen ſind; daß ferner die

neuern Ariſtoteliker vieles behaupteten, wovon Ariſtoteles gerade das Gegentheil lehre; daß endlich jene ſich mit einer Menge wunderlicher Fragen, unnützer Subtilitäten und Poſſen beſchäfftigten, an welche Ariſtoteles nie gedacht habe.

Die Puncte, welche Gaſſendi in dem Werke auszuführen dachte, wiewohl nur dem geringſten Theile nach wirklich ausgeführt hat, waren im Allgemeinen folgende. Das erſte Buch enthält eine Schilderung überhaupt, wie die ſcholaſtiſchen Ariſtoteliker philoſophirten. Zugleich wird gezeigt, daß ſie die philoſophiſche Denkfreyheit unterdrückt hätten, und daß das Ariſtoteliſche Syſtem keinesweges allen übrigen vorzuziehen ſey, ſowohl mancher anderer Gründe wegen, als weil ſo viel Ueberflüſſiges, Falſches und ſich Widerſtreitendes in dem gewöhnlich commentirten Ariſtoteliſchen Texte vorkomme, hingegen viele wichtige Materien ganz übergangen ſeyen. Das zweyte Buch iſt der Ariſtoteliſchen Dialektik entgegengeſetzt. Die Kritik betrifft vornehmlich die Ariſtoteliſche Lehre von den Kategorieen, von der Demonſtration und Wiſſenſchaft. Gaſſendi neigt ſich hier entſchieden zum Pyrrhonismus hin. Das dritte Buch war gegen die Ariſtoteliſche Phyſik beſtimt. Gaſſendi wollte hier gegen die vom Ariſtoteles angenommenen Naturprincipien argumentiren, unter andern beweiſen: daß es accidentelle Formen gebe; daß ein objectiver Raum, eine objective Zeit exiſtiren; daß die Bewegung in der Natur anders erklärt werden müſſe, als ſie vom Ariſtoteles erklärt werde u. w. Das vierte Buch ſollte eine Widerlegung der Ariſtoteliſchen Theorie des Himmels ſeyn. Gaſſendi wollte darin darthun, daß die Fixſterne und die Sonne ſtill ſtehen, im Gegen-

theile die Erde ein Planet ſey, und ſich um die Sonne bewege; daß die Welt unendlich und wohl gar mehr als Eine Welt vorhanden ſey; daß die Ariſtoteliſche Lehre von den Urſachen der Weltbewegung, vom Lichte und den Phänomenen, von der Entſtehung und Zerſtörbarkeit der Himmelskörper, von den vier Elementen, u. w. falſch ſey. Das fünfte Buch ſollte einen Beweis liefern, daß die Kometen im obern Himmelsraume ſich bewegten, und ordentliche Sterne ſeyen. Ferner wollte Gaſſendi den Umlauf des Nahrungsſaftes im menſchlichen Körper auf eine neue Weiſe erklären. Er behaupte auch darin die Exiſtenz von mehr als drey verſchiedenen Gattungen der lebenden Geſchöpfe. Der Samen ſey beſeelt. Die Thiere hätten Vernunft. Zwiſchen dem Verſtande und der Phantaſie ſey kein Unterſchied u. w. Das ſechste Buch ſollte die Ariſtoteliſche Metaphyſik widerlegen. Die Lobſprüche, die gewöhnlich der Metaphyſik ertheilt zu werden pflegen, ſollten verworfen, und die gemeinen Principien derſelben, die belobten Eigenſchaften des Dinges an ſich, Einheit, Wahrheit, Güte, in ihrer Nichtigkeit gezeigt werden. Mittelſt einer Kritik der Unzulänglichkeit aller Vernunftgründe für das Daſeyn und die Eigenſchaften Gottes wollte Gaſſendi zum Glauben an die Offenbarung zurückführen. Durch das ſiebente Buch endlich ſollte die Ariſtoteliſche Moralphiloſophie verdrängt, und dagegen die Epikuriſche empfohlen werden. Ueberhaupt, erinnert Gaſſendi, ſey es nicht ſeine Abſicht, alle und jede Meynungen des ſcholaſtiſchen Peripateticismus zu prüfen, ſondern nur die berühmteſten und die Fundamente desſelben. Quod ſtylus videri poſſit, ſetzt er hinzu, interdum paullo mordacior, materies ſane id exigit; hac enim praecipue in parte difficile eſt, ſatyram non ſcribere.

Quam

Quamquam totum hoc, vt ex zelo veritatis proficiſcitur, ita et generale eſt, neminemque tangit in particulari; vix ullum certe nomino vnquam, quod cara mihi fama cujusque in particulari ſit. Hac de cauſa cum maxima pars philoſophorum Ariſtoteleorum Inſtitutum aliquod religioſum profiteatur, abſit hoc a me, vt pietatem vel religionem convellere auſim. Ariſtotelismum abſtraho dumtaxat, ſolitarieque conſidero, intactis conditionibus et Statuum et Perſonarum. Haec ſane mihi eſt mens; ſi quis ſecus acceperit, is et ingenuae confeſſioni et candori meo immeritam referet injuriam *).

Den ſcholaſtiſchen Ariſtotelikern vor ihm und zu ſeiner Zeit machte Gaſſendi viele bittere, und zwar ſehr gegründete Vorwürfe. Ihr Zweck ſey gar nicht, die Wahrheit zu entdecken und ernſtlich zu ſuchen, ihre Zöglinge zu weiſen und tugendhaften Menſchen zu bilden; ſondern die Zeit mit unnützen Streitigkeiten zu tödten. Ihre ganze Philoſophie beſtehe nicht in der Kunſt vernünftig zu denken und zu handeln; im Gegentheile ſie laufe bloß auf die Kunſt zu diſputiren, und Theſen ſowohl auf dem Katheder als in Privatunterhaltungen zu vertheidigen hinaus. Bey dieſen Diſputen hätten die neuern Ariſtoteliker gar keinen Sinn für die Wahrheit; es läge ihnen nur daran, ihren Gegner in die Enge zu treiben und den Sieg davon zu tragen; die Wahrheit anzuerkennen, rechneten ſie ſich zur Schande, ſobald ſie auf Seiten des Gegners ſey. Die Werke der beſten und lehrreichſten Philoſophen, fährt Gaſſendi fort, ſind aus den Schulen der neuern

*) *Gaſſendi* praefat. ad *Joſeph. Gualterium* Opp. T. III. p. 95 ſq.

ern Ariſtoteliker verbannt, z. B. des Plato, Cicero, Seneca, Plinius, Plutarch u. a. Selbſt unter den Schriften des Ariſtoteles werden nur diejenigen zur Erläuterung ausgewählt, die zu leeren Diſputationen Stoff geben; von den moraliſchen und politiſchen Schriften desſelben wird wenig oder gar keine Notiz genommen. Die Mathematik, wodurch die Köpfe zum richtigen und conſequenten Denken gebildet werden, wird ganz vernachläſſigt. In der Phyſik werden, ſtatt der in der That wichtigen Materien, lauter unnütze und der Natur ihrer Gegenſtände nach unbeantwortliche Probleme unterſucht z. B. Ob es eine Form der Körperlichkeit gebe? Was für Eigenſchaften die Form eines Leichnams habe? Ob das Princip des thieriſchen Lebens ſich wirklich, oder nur im Begriffe, von dem Subjecte trennen laſſe? Ob die Materie ohne Form, und umgekehrt die Form ohne Materie exiſtiren könne? Ob dieſelbe Materie zu gleicher Zeit mehrere Formen annehmen könne? Ob umgekehrt dieſelbe Form mehreren Materien zukommen könne? Ob die untheilbare Größe, falls ſie per poſſibile vel impoſſibile von der ſtetigen Größe getrennt gegeben würde, bewegt werden könne? u. dgl. Auſſerdem werden auch in die Phyſik eine Menge theologiſcher Materien eingeflochten, die gar nicht in die Philoſophie gehören, weil die meiſten Lehrer der Philoſophie Theologen ſind. Es wird in der Metaphyſik auch von dem Geheimniße der Dreyeinigkeit und von der Menſchwerdung Chriſti; in der Phyſik von der Gegenwart des Leibes Chriſti im heil. Abendmahle gehandelt. Die ſclaviſche Anhänglichkeit an der Ordnung der Ideen und Worte im Ariſtoteliſchen Texte veranlaßt die größte Verwirrung in der Zuſammenſtellung der philoſophiſchen Materien, die wiſſenſchaftlich vorgetragen werden. Ariſtoteles bemerkt

im Anfange ſeiner Metaphyſik, daß der Menſch einen natürlichen Trieb zur Erkentniß der Wahrheit habe; darin finden die neuern Ariſtoteliker einen Grund, ihren Vortrag der Metaphyſik mit der Lehre de appetitu in genere, de ſcientia in genere zu beginnen. Auf dieſe Weiſe wird die Dialektik, die ein Inbegriff von Regeln ſeyn ſollte, nach denen man richtig philoſophirt, in ein Gewirre von abgeſchmackten ſpitzfindigen endloſen Unterſuchungen und Debatten verwandelt. Gaſſendi erzählt, daß ganz neuerlich zwey große Folianten herausgekommen ſeyen, in denen bloß die Logik abgehandelt wäre, und zwar nur erſt die Hälfte, ſo daß zur Vollendung der Wiſſenſchaft noch zwey eben ſo große Folianten würden folgen müſſen. Er vergleicht daher die neuern Ariſtoteliker mit den Hunden, die nie einen Weg in gerader Richtung fortlaufen, ſondern unaufhörlich zu beyden Seiten abſchweifen, und eben den Weg mehrmale machen. Beyläufig beſchwert er ſich auch über die Verdorbenheit ihrer lateiniſchen Schreibart, ihre Sorgloſigkeit in Anſehung derſelben, und ihre barbariſche Terminologie *).

In einer andern Exercitatio zieht Gaſſendi die blinde ſclaviſche Unterwürfigkeit der neuern Peripatetiker unter das Joch der Ariſtoteliſchen Autorität durch. Ariſtoteles ſey ihnen ein untriegliches Orakel, mit dem ſie lieber irren, als mit Andern richtig urtheilen wollten. Ein berühmter Philoſoph und Theologe hatte ſogar geäuſſert, er glaube Gotte ein angenehmes Opfer zu bringen, wenn er mit ſeinem Blute bekräftigen und verſiegeln könne, daß Alles, was in den Schriften des Ari-

*) *Gaſſendi* Exerc. paradox. Opp. T. III. p. 101 ſq. ed. Florent.

Ariſtoteles ſtehe, die lautere Wahrheit ſey. Bey dieſem Vorurtheile ſey es natürlich, daß Jeder, der in ſeinen Meynungen von dem Stagiriten ſich entferne, für einen verdammungswürdigen Kätzer gelte. Auf den Vorwurf, daß ſie Sclaven des Ariſtoteles wären und die Freyheit des Philoſophirens aufgegeben hätten, pflegten die damaligen Peripatetiker zu antworten: ſie ſeyen nichts weniger als Sclaven; es hienge ja von ihnen ab, Nominaliſten oder Realiſten, Thomiſten oder Scotiſten zu ſeyn. Dieſe vermeynte Freyheit vergleicht Gaſſendi mit der Freyheit eines Vogels in einem Käficht, der ſich nach Belieben auf den obern oder untern Stock ſetzen könne. Die philoſophiſchen Vorſtellungsarten jener Parteyen nennt er ergaſtula Peripatetici carceris. Selbſt in Anſehung des Thomismus oder Scotismus leugnet Gaſſendi die freye Wahl ſeinen Zeitgenoſſen ab. Wer in den Dominicaner Orden tritt, muß Thomiſt werden, weil die Philoſophie des Ordens einmal der Thomismus iſt; die Franciscaner müſſen ſich zum Scotismus bekennen. Gaſſendi erinnert hier ſeine Zeitgenoſſen an das Beyſpiel der Philoſophen des Alterthums. Keiner von dieſen, am wenigſten Ariſtoteles ſelbſt, folgte blindlings ſeinem Lehrer, oder dem Anſehn eines Andern. Auch iſt jene unbedingte Geiſtesſclaverey das Mittel, die Erweiterung des Reiches der Wahrheit für immer unmöglich zu machen, und Irrthümer und Vorurtheile in alle Zukunft fortzupflanzen *).

Gaſſendi bleibt nicht bloß bey den Nachtheilen und der Schimpflichkeit ſtehen, welche mit der blinden Anhänglichkeit ſeiner Zeitgenoſſen an dem Ariſtoteles ver-

*) Ibid. Exerc. T. II.

verbunden ſeyen; ſondern er beſtrebt ſich auch darzuthun, daß in dem philoſophiſchem Verdienſte des Ariſtoteles ſelbſt hierzu gar keine Gründe lägen. Unter ſeinen Raiſonnements über dieſen Punct ſind mehrere nicht ſehr trifftig an ſich genommen; wohl aber, wenn man ſie nach ſeinen literariſchen Verhältniſſen, und nach dem damaligen Zuſtande der Philoſophie und poſitiven Theologie beurtheilt; andere beruhen ganz und gar auf falſchen hiſtoriſchen Datis, die Gaſſendi eben ſo einſeitig für ſeinen Anti-Ariſtotelismus benutzte, wie Patritius that. Es iſt auch deßwegen befremdend, ſagt er, daß die neuern Philoſophen, die meiſtens zugleich chriſtliche Theologen ſind, den Ariſtoteles ſo abgöttiſch verehren, da er ein Heyde war, der die gemeinen heydniſchen Götter anbetete, und ſogar — ſeiner Concubine opferte; da er ferner die göttliche Vorſehung, die Unſterblichkeit der Seele leugnete, und die Ewigkeit der Welt behauptete. In ſeiner Lebensgeſchichte erſcheint er als ein Menſch von dem ſchlechteſten Charakter. Er bewies die ſchwarzeſte Undankbarkeit gegen ſeinen Lehrer, den Plato; verrieth ſeine Vaterſtadt; räumte ſeinen Gönner und Wohlthäter, Alexander den Großen, mit Gift aus dem Wege; war geizig, unkeuſch, und endigte ſein Leben durch einen Selbſtmord. Wollte man dieſe Thatſachen auch für ungegründete Beſchuldigungen erklären; ſo läßt ſich antworten, daß ſie auf den Zeugniſſen der angeſehenſten und unverwerflichſten Schriftſteller beruhen. Daß Ariſtoteles ein Mann von großem Genie, von auſſerordentlicher Gelehrſamkeit, und einer der ausgezeichnetſten Philoſophen war, kann man nicht in Abrede ſeyn; aber ihn zum unbedingten Herſcher im Gebiete der Philoſophie erheben, iſt darum nicht weniger eine Anmaaßung. Zum mindeſten muß der, welcher

ihn

ihn über alle andere Philoſophen erheben will, auch die Lehren dieſer kennen, alſo mit den Philoſophieen des Thales, Pythagoras, Demokrit, Plato, Zeno, Epikur und Pyrrho vertraut ſeyn; denn wie kann er ſonſt beurtheilen, ob die Ariſtoteliſche Philoſophie dieſen allen vorzuziehen ſey? Will man ſich auf die Lobſprüche berufen, welche andere große Männer, Themiſtius, Averrhoes, Thomas, Scotus, dem Ariſtoteles ertheilten; ſo iſt erſtlich die Frage, ob dieſe wirklich große Männer waren? und ihr Lob iſt verdächtig, weil ſie ſelbſt als blinde Enthuſiaſten dem Ariſtoteles huldigten. Die Platoniker erheben den Plato, die Epikureer den Epikur eben ſo hoch, und noch höher, als den Ariſtoteles; hiervon läßt ſich kein Beweis hernehmen, daß die Platoniſche, oder Epikuriſche, oder Ariſtoteliſche Philoſophie die beſte ſey. Die Vorliebe für eine gewiſſe Philoſophie iſt oft eine Folge der Unbekantſchaft mit andern philoſophiſchen Syſtemen, der Bequemlichkeit, des Mangels an Prüfung, des Charakters; nicht immer einer gründlichen Einſicht und Beurtheilung. Wenn die neuern Ariſtoteliker ſich auf die Lobſprüche ſolcher alter Schriftſteller, die unparteyiſche Richter zu ſeyn ſcheinen, des Cicero, Plinius, Quintilian, u. a. berufen: ſo kann man erwiedern, daß auch dieſe nicht für untriegliche Orakel gelten können, und daß ſie gleich freygebig mit ihrem Lobe gegen andere Philoſophen des griechiſchen Alterthums waren. Cicero zieht immer den Plato dem Ariſtoteles weit vor; Quintilian ebenfalls, und der letzte ſetzt ſogar den Cicero wiederum weit über dieſe beyden hinaus. Die hohe Achtung, welche Philipp und Alexander von Macedonien gegen den Ariſtoteles hegten, iſt noch kein Beweis ſeines philoſophiſchen Verdienſtes. Jene beyde waren große

Statsmänner und Krieger; aber was den Werth eines Philoſophen und ſeiner Philoſophie betrifft, darüber haben ſie keine Stimme. Freylich iſt die Ariſtoteliſche Philoſophie die herſchende geworden; nicht weil ſie durch ſich ſelbſt allein im Stande geweſen wäre, die Welt zu erleuchten, ſondern durch zufällige Ereigniße, die Gaſſendi hiſtoriſch weiter ausführt. Uebrigens kann man den berühmteſten Lehrern des Mittelalters, durch deren Anſehn die Ariſtoteliſche Philoſophie in der römiſchen Kirche die alleingeltende wurde, eine große Zahl der berühmteſten und auch in der römiſchen Kirche angeſehenſten ältern Kirchenväter entgegenſtellen, z. B. den Tertullian, Irenaeus, Lactantius, Juſtinus Martyr, Hieronymus, Ambroſius, Auguſtin, Theodoret, Gregor von Nazianz u. a., ſo daß nicht einzuſehen iſt, warum man gerade auf das Urtheil jener mehr bauen ſoll, als auf das Urtheil dieſer *).

In den folgenden Exercitationes des erſten Buchs verbreitet ſich Gaſſendi über die zweifelhafte und ſo ſchwer zu beweiſende Echtheit der meiſten Ariſtoteliſchen Schriften. Er bedient ſich hier in der Hauptſache derſelben Argumente, deren ſich ſeine Vorgänger, namentlich Patritius, bedient hatten. Auch die Echtheit der Ariſtoteliſchen Werke zugeſtanden, ſo iſt abermals durch die Beſchaffenheit derſelben, und durch die Schreibart und Manier des Ariſtoteles der wahre Sinn der in jenen enthaltenen Lehren dunkel, zweydeutig und ungewiß, und läßt ſich um ſo weniger mit Zuverläſſigkeit angeben, je größer die Zahl ſeiner Ausleger iſt, und je mehr ſie über die wahre Bedeutung der vornehmſten Ariſtoteliſchen Philoſopheme geſtritten haben.

*) Ibid. Exerc. III.

ben. Dann komt Gaſſendi auf die Mängel und Lücken des Ariſtoteliſchen Syſtems, ſowohl in der Dialektik, als in der Phyſik, Metaphyſik und Moral. Er vermißt z. B. in der Dialektik, wie Ramus, die nothwendigſten Definitionen; die Eintheilungen findet er unvollſtändig und fehlerhaft; die Syllogiſtik dunkel und verworren; die Topik mit Regeln überladen, durch deren Gebrauch Niemand größere Fertigkeit im Denken erlange, oder eine wirklich brauchbare Methode zur Erleichterung und Sicherung des Denkens. In der Phyſik werden wiederum weder die Wiſſenſchaft ſelbſt und ihr Gegenſtand vom Ariſtoteles erklärt, noch auch eine allgemeine Abtheilung oder Ueberſicht der abzuhandelnden Materien gegeben; und noch ungleich mehr iſt an der Ausführung des Einzelnen, an den Ariſtoteliſchen Naturprincipien, und beſondern Behauptungen zu tadeln. In der Metaphyſik nimt Gaſſendi ebenfalls Anſtoß an der chaotiſchen Verworrenheit der Ariſtoteliſchen Bücher darüber. Um die Unvollſtändigkeit der Moralphiloſophie des Ariſtoteles zu zeigen, beruft er ſich auf das eigene Geſtändniß desſelben *), daß er die Moral nur oberflächlich erörtere, weil nach ſeiner Meynung ſich ihr Gegenſtand nicht mit philoſophiſcher Genauigkeit beſtimmen laſſe. Auſſerdem tadelt er abermals die Eintheilungen, den Ariſtoteliſchen Begriff von der Tugend u. w.

So wie die Mängel und Fehler, ſo hebt Gaſſendi auch das Ueberflüſſige, Sophiſtiſche, Widerſprechende in der Ariſtoteliſchen Philoſophie hervor. Die hierher gehörigen Exercitationes **) enthalten eine höchſt

*) *Ariſt.* Ethic. ad Nicom. I, 3. II, 9.

**) *Gaſſendi* Exercit. VI. VII. VIII.

höchſt ſcharfſinnige und lehrreiche Kritik, wiewohl Gaſſendi auch ſeinerſeits oft zu einſeitig raiſonnirt, und dem Stagiriten Vorwürfe macht, gegen welche er ſich leicht rechtfertigen läßt, zumal wenn man nur auf die Art Rückſicht nimt, wie überhaupt die Ariſtoteliſchen Schriften auf die Nachwelt gekommen ſind. Inzwiſchen bewies Gaſſendi durch dieſe ſeine Kritik allerdings, was er eigentlich beweiſen wollte, daß der Ariſtotelismus bey weitem nicht das vollkomne und unverbeſſerliche philoſophiſche Syſtem ſey, wofür er von ſo vielen gehalten wurde. Zu dem praktiſchen und höchſt verderblichen Sophiſtereyen des Ariſtoteles rechnete er unter andern die Behauptung deſſelben: "Die Tugend ſey nicht der vollkomne Zweck des bürgerlichen Lebens; denn es ſcheine möglich, daß jemand die Tugend beſitze, und doch ſchlafe, oder nichts im Leben thue, auſſerdem viele Leiden habe und höchſt unglücklich ſey; einen ſolchen Menſchen werde wohl Niemand glücklich nennen, der nicht etwas Paradoxes vorbringen wolle" *). Was könne, fragt Gaſſendi, eine Philoſophie werth ſeyn, die den Werth der Tugend ſo herabwürdige? Er rügt auch in der Ariſtoteliſchen Moral mehrere Widerſprüche, und einige darunter mit vollem Rechte.

Im zweyten Buche der Exercitationes greift Gaſſendi die Dialektik der neuern Ariſtoteliker an. Er ſucht hier zuvörderſt zu beweiſen, daß eine wiſſenſchaftliche Dialektik überhaupt weder nothwendig, noch nützlich ſey, und daß der natürliche Menſchenverſtand und fleißige Uebung deſſelben zur Erlangung der Zwecke des gemeinen ſowohl als des gelehrten Lebens völlig hinreiche. Hier iſt der Einfluß der Schriften des

*) Ariſt. Ethic. ad Nicom. I, 5.

des Ramus auf ſeine Denkart unverkennbar. Die Dialektik enthält Lehren von der Definition, der Abtheilung und Eintheilung, dem Raiſonnement, und der Wiſſenſchaft. Um Definitionen zu machen, bedarf es aber der Dialektik nicht, und ſie hilft auch dazu nicht. Die Dialektiker, ſagt Gaſſendi, machen es gerade, wie Jener, der Jemanden einen Schatz verſprach, und auf Verlangen, daß er ſein Verſprechen erfüllen möchte, zur Antwort gab: Suche, wo der Schatz verborgen iſt, dann wirſt du ihn finden. Eben ſo die Dialektiker lehren, daß man, um einen Gegenſtand zu definiren, die Gattung und die Differenz kennen müſſe; aber woher man beyde kennen lerne, das lehren ſie nicht. Hat man nur erſt beyde anderswoher kennen gelernt, dann findet ſich die Definition von ſelbſt. Man frage nur Geſchäfftsmänner, Kaufleute, Ackerleute über die Dinge, mit denen ſie zu thun haben, und ſie werden uns ohne alle Kentniß der Dialektik die brauchbarſten Erklärungen davon geben. Mit der Lehre von der Eintheilung iſt es eben ſo bewandt. Der geſunde Menſchenverſtand kann aller künſtlichen Theorie darüber füglich entbehren. Bedarf ein Baumeiſter der Dialektik, um einen Riß zu einem Hauſe zu machen, in welchem die Zimmer der Abſicht des Eigenthümers nach ordentlich abgetheilt ſind; bedarf ein Uhrmacher derſelben, um die Theile einer Uhr zweckmäſſig zuſammen zu ordnen? Auch das Wahre und Falſche lehrt die Dialektik in der wirklichen Erkentniß nicht unterſcheiden. Was hilft ſie z. B., wenn die Frage iſt, ob eine monarchiſche Statsverfaſſung beſſer ſey, als eine republicaniſche? Exhibeatur oraculum; ambigo, verumne an falſum; adeſto heu, o Dialectica, arcanorum interpretatrix, ecquid habes, quo planum facias, verum eſſe potius, quam falſum?

Vol-

Vollends iſt die Syllogiſtik überflüſſig. Sie zeigt ja nicht, was aus den Prämiſſen folge. Videlicet Dialectici eſt, ex pallore Lunae colligere ſecuturam pluviam; ex ſymptomate vulnerati cordis ſecuturam mortem; ex foedere rupto ſecuturum bellum; ex bonis operibus ſecuturum Paradiſum; atque ita de ceteris? So lehrt ſie auch nichts wirklich brauchbares über die Auffindung der Argumente zum Raiſonnement. Man ſieht leicht, was dieſe Gründe, die hier Gaſſendi gegen den Werth der Dialektik überhaupt vortrug, eigentlich beweiſen: nehmlich, daß für die Materie der Erkentniß durch jene nichts gewonnen wird und werden kann; daß hingegen die Dialektik für die Berichtigung und Sicherung des formellen Verſtandesgebrauches nichts fruchte, folgt aus ihnen nicht *).

Weiterhin ſchränkt Gaſſendi ſein Raiſonnement enger auf die Fehler der Ariſtoteliſchen Dialektik ein, die er im Allgemeinen ſchon im erſten Buche der Exercitationes gerügt hatte. Er tadelt weitläufig die Ariſtoteliſche Lehre von den Kategorieen, und von den verſchiedenen Arten der Sätze. Hernach behauptet er, meiſtens mit den bekanten ſkeptiſchen Argumenten der Pyrrhonier, daß es keine Demonſtration und keine Wiſſenſchaft im Ariſtoteliſchen Sinne des Worts gebe **).

Es ließ ſich nicht anders erwarten, als daß gegen die Angriffe des Gaſſendi mehrere Vertheidiger des Ariſtoteles und der neuern Ariſtoteliker auftraten; und in

*) *Gaſſendi* Exerc. lib. II. Exerc. I.

**) Ibid. Exerc. III. IV. V.

in der That hatte er nicht nur, wie ich ſchon bemerkt habe, manche Blößen gegeben, die von dieſen wiederum zu ſeinem Nachtheile benußt werden konten; ſondern auch ein großer Theil ſeiner Argumente war offenbar falſch, oder beſtanden in Verdrehungen, oder bewieſen nicht, was ſie beweiſen ſollten. Daher behauptete der Ariſtotelismus im großen Publicum der Gelehrten ſeine Autorität nach wie vor, wenn auch einzelne vorzüglichere Köpfe durch die Exercitationes des Gaſſendi von demſelben abgezogen, und überhaupt die Parten der Anti-Ariſtoteliker durch ſie vermehrt wurde; wozu inzwiſchen, zunächſt in England, in den Niederlanden, und in Frankreich, auch noch manche andere Urſachen, am meiſten die Verbreitung der Philoſophie des Baco, Des Cartes, Hobbes, und die vom Gaſſendi ſelbſt hernach unternommene Darſtellung und weitere Ausbildung des Epikuriſchen Syſtems mitwirkten. In Deutſchland machten die Exercitationes des Gaſſendi ſehr geringen Eindruck, und fanden zu viel Gegner, (da die bisherigen Anti-Ramiſten nunmehro Anti-Gaſſendiſten wurden), als daß ſie den Ariſtotelismus von den Schulen und Univerſitäten hätten verdrängen können. Ueberdem hatte Gaſſendi im Weſentlichen nichts gegen den Ariſtotelismus vorgebracht, was nicht ſchon früher von Andern ungleich gründlicher und ausführlicher erörtert war. Das eigentliche Verdienſt der Exercitationes beſtand in neuer und geſchmackvollerer Einkleidung längſt bekanter Anti-Ariſtoteliſcher Raiſonnements. Sofern die orthodoxen Peripatetiker der Zeit dieſe für bereits widerlegt oder für leicht widerlegbar hielten, ließen ſie ſich auch durch jene weiter nicht anfechten *). Un-

*) Jonſius (de ſcript. hiſt. phil. lib. III. cap. 31. ed. Dor-

Ungleich mehr Senſation erregte, und auch ungleich folgenreicher für die Philoſophie überhaupt, zumal in Frankreich, waren diejenigen Werke des Gaſſendi, welche die Epikuriſche Philoſophie betreffen. Dieſe ſind 1) eine neue lateiniſche Ueberſetzung des zehnten Buchs des Diogenes von Laerte über das Leben, den Charakter und die Meynungen des Epikur, nebſt einem Commentare zu demſelben; 2) ein beſonderes Werk in acht Büchern de vita et moribus Epicuri; 3) das Syntagma philoſophiae Epicuri. Daß Gaſſendi die Geſchichte und Philoſophie des Epikur mit ſo vielem Fleiße bearbeitete, und ſo große Vorliebe für ſie gewann, hatte mehrere Gründe. Es hatte ſich keine philoſophiſche Parthey des Alterthums auſſer den Peripatetikern ſo eifrig mit der Phyſik beſchäfftigt, als die Atomiſten, Leucipp, Demokrit und Epikur, und keine Parthey hatte ſich bey ihren Verſuchen zur Erklärung der Naturphänomene ſo innerhalb

Dornii) nennt den Gaſſendi acerrimum calumniatorem Ariſtotelis. Morhof (Polyhiſt. T. II. lib. I. cap. 12. §. 3. cf. lib. II. cap. 12. §. 7.) urtheilt, es ſeyen in deſſen Exercitationibus nichts als bloße cavillationes enthalten. Der lebhafteſte Vertheidiger des Ariſtoteles gegen Gaſſendi in Deutſchland war Heinrich Aſcan Engelcke zu Roſtock in folgenden Schriften: *Cenſor cenſura dignus* h. e. Diſſertatio oſtendens, quod *Gaſſendus* ſcopum ſuum per argumenta contra Ariſtotelis philoſophiam in Exerc. parad. prolata obtinere nequeat; Roſtochii 1698. — *Ejusd. Philoſophus defenſus* h. e. Diſſertatio eorum, quae *Gaſſendus* Exerc. III. et IV. contra Ariſtotelem profert, nervum breviter excutiens. Ibid. 1698. — *Ejusd.* Diſp. contra *Gaſſendi* libri I. Exerc. V. ibid. 1699. — *Ejusd.* Diſp. qua contra *Gaſſendi* lib. II. Exerc. VI. vium Logicae Ariſtotelicae defendit.

nerhalb den Schranken der Natur ſelbſt gehalten, wie dieſe. Schon dadurch mußte ein Kopf, wie Gaſſendi, der überhaupt mehr Phyſiker als Metaphyſiker war, und in dem Epikureismus das dem Peripateticismus und allen hyperphyſiſchen Naturſyſtemen entgegengeſetzte Syſtem antraf, gar ſehr für dieſes eingenommen werden. Auch die ſogenannte Kanonik und Pſychologie des Epikur ſtimmte mit Gaſſendi's Meynung von der Dialektik im Ganzen, und namentlich von der Ariſtoteliſchen, vortrefflich zuſammen. Das Vorurtheil, welches er auf dieſe Weiſe für den theoretiſchen Theil des Epikureismus gefaßt hatte, ließ ihn auch den praktiſchen in einem günſtigern Lichte erblicken. Dieſer ſchien mit der menſchlichen Natur, wie ſie iſt, am beſten zu harmoniren; anſtatt daß die Ariſtoteliſche Moral eine einſeitige Klugheitslehre; die Platoniſche, zumal wie ſie damals vorgeſtellt wurde, einen praktiſchen Myſticismus; die Stoiſche einen überſpannten von keinem Sterblichen erreichbaren praktiſchen Rigorismus, zu enthalten ſchienen; und durch die Skepſis der Akademiker und Pyrrhonier alle praktiſche Lebensweisheit, ſo wie aller theoretiſchphiloſophiſcher Dogmatismus, ſchwankend und ungewiß geworden waren. Gaſſendi machte ferner, da er die Geſchichte und Philoſophie des Epikur in ihren eigentlichen Quellen zu ſtudiren anfieng, ſehr bald die Entdeckung, daß dieſer Weltweiſe, der Charakter und die Lehren deſſelben, von ſeinem Zeitalter durchaus verkannt und ungerechterweiſe verurtheilt würden; daß insbeſondre ſein Naturſyſtem noch nicht hinlänglich geprüft ſey, und wenigſtens eine genauere Unterſuchung verdiene. Wie er alſo ſeinen Zeitgenoſſen ihr Vorurtheil für den Ariſtoteles und deſſen Philoſophie zu berichtigen bemüht geweſen war; ſo glaubte er nun umgekehrt, es

einem

einem ſo unbillig herabgewürdigten und verſchmähten Weltweiſen des Alterthums, und zugleich dem Intereſſe der wiſſenſchaftlichen Philoſophie ſchuldig zu ſeyn, ſeinen Zeitgenoſſen das gegen den Epikur herſchenden Vorurtheil zu benehmen. So entſtanden wahrſcheinlich ſein Commentar zu dem zehnten Buche des Diogenes von Laerte, und ſein Werk über das Leben und den Charakter des Epikur. Die vertrautere Bekantſchaft, die er durch dieſe Arbeit mit dem Epikureismus machte, hat ihn hernach vermuthlich auf die Idee gebracht, auf der Grundlage deſſelben ein eigenes philoſophiſches Syſtem zu errichten, das ſich nur inſofern von jenem unterſchied, als mehrere Irrthümer deſſelben durch die erweiterten Einſichten der Neuern in die Naturkunde verbeſſert, und ſein Widerſtreit mit der poſitiven Theologie gehoben wurde.

Inzwiſchen waren Epikur und ſeine Philoſophie damals zu allgemein verſchrieen, als daß Gaſſendi es für ſich wagen mochte, mit einem Werke darüber hervorzutreten, worin er ſich nicht etwa bloß als Apologeten, ſondern ſogar als Lobredner jener zeigte. Allein die Aufmunterung ſeines Freundes, des Franciscus Luillier, flößte ihm zur Herausgabe deſſelben den nöthigen Muth ein. Er hatte dieſem ſeine Biographie des Epikur in der Handſchrift mitgetheilt, und ihn gewiſſermaßen in ein frohes Erſtaunen darüber verſetzt, wie Epikur ſo habe verkant werden können, und wie gründlich derſelbe ſich rechtfertigen laſſe. Durch Luillier erfuhren mehrere Gelehrte in Paris die Exiſtenz jenes Werks des Gaſſendi, und alle, die auf die Neuheit des Inhalts gleich aufmerkſam geworden waren, unter andern Aegidius Menage, vereinigten ſich, dieſen zur öffentlichen Bekantmachung deſ-

ſelben zu bewegen. Es erſchienen alſo zuerſt das Werk de vita et moribus Epicuri, und bald hernach der Commentar zum zehnten Buche des Diogenes von Laerte *). Das erſtere widmete Gaſſendi ſeinem Freunde Luillier, und erklärte ſich zugleich in dem vorgeſetzten Dedicationsſchreiben an dieſen über den Geſichtspunct, woraus es zu betrachten ſey. Bloß die Ueberzeugung, daß Epikur ſowohl im Alterthume als in den neuern Zeiten ohne ſeine Schuld verleumdet worden, habe ihn veranlaßt, das Leben und den Character desſelben mit hiſtoriſcher Treue und Wahrheitsliebe darzuſtellen, um die Ungerechtigkeit jener Verleumdung aufzudecken und dadurch eine Pflicht der Menſchlichkeit zu erfüllen. Alle dem Epikur gemachte Vorwürſe könten von ſeinem Charakter abgelehnt, und ſelbſt ſeine Philoſophie, nach ihrem theoretiſchen Theile nicht minder als nach ihrem praktiſchen, könne, wenige Irrthümer, die auch in der Ariſtoteliſchen gefunden

*) Die erſte Ausgabe von des Gaſſendi Commentarius de vita et moribus Epicuri libb. VIII. kam heraus Lugduni 1647. fol. Ein Nachdruck erfolgte Hagae Com. 1656. Als Motto brauchte Gaſſendi folgende Stelle des Seneca (de vita beata cap. 13.), als eines Stoikers, welche Schule ſonſt zu den heftigſten Gegnern des Epikur gehörte: Mea quidem iſta ſententia eſt, (invitis hoc noſtris popularibus dicam), ſancta Epicurum et recta praecipere, et, ſi propius acceſſeris, triſtia. — Itaque non dico, quod plerique noſtrorum, ſectam Epicuri flagitiorum magiſtram eſſe; ſed illud dico: male audit, infamis eſt; et immerito: nec hoc ſcire quisquam poteſt, niſi interius fuerit admiſſus. — *Diogenis Laertii* liber decimus de vita, moribus, placitisque *Epicuri*. Cum nova interpretatione et notis *Petri Gaſſendi* Lugdun. 1649. fol. Vgl. *Menag.* ad Diog. Laert. X. S. 1. Menagiana T. I. p. 1. Sowohl dieſes, als das vorhergenannte Werk, ſtehn auch in *Gaſſendi* Opp. T. V.

funden würden, ausgenommen, ſehr gut gerechtfertigt werden. Gaſſendi leugnete nicht, daß manche Lehren des Epikur, z. B. über die göttliche Vorſehung und die Unſterblichkeit der Seele, mit dem Kirchenglauben im Widerſtreite ſtänden. Dieſe Irrthümer aber müſſe man verbeſſern, und nicht um derſelben willen den Epikur und ſeine Philoſophie überhaupt verdammen, da man doch die Ariſtoteliſche Philoſophie ungeachtet ähnlicher darin enthaltener Irrthümer dulde und ſogar empfehle. Uebrigens, ſetzte er hinzu, folge daraus, daß er der Biograph des Epikur geworden ſey, und demnächſt auch das philoſophiſche Syſtem desſelben erörtern werde, nicht, daß er ſich zu dem letztern bekenne; im Gegentheile richte er ſich in ſeiner eigenen Philoſophie unbedingt nach ſeiner vernünftigen Ueberzeugung, und in Sachen der Religion nach der Vorſchrift der römiſchen Kirche.

In der Biographie des Epikur verbreitete ſich Gaſſendi bloß über die Lebensumſtände desſelben, über ſeinen ſittlichen Charakter, ſeine Freunde, über die ihm im Alterthume mit Rechte oder fälſchlich beygelegten Schriften, über ſeine unmittelbaren und ſpätern Schüler, über die Gründe des Haſſes der Stoiker und Akademiker gegen ihn, ſo wie einzelner alter Schriftſteller z. B. des Cicero, Plutarch, Galen, mehrer Kirchenväter. Aus der ganzen hiſtoriſchen Unterſuchung erhellten einerſeits die Veranlaſſungen zu dem übeln Rufe, in welchen Epikur als Menſch und als Philoſoph bey der Nachwelt gerieth, andererſeits aber auch der Ungrund desſelben, zum mindeſten was ſeinen perſönlichen Charakter anbelangt.

Da Gaſſendi in jener Biographie das Epikuriſche Syſtem nur beyläufig berührt hatte, ſo entwickelte er dieſes beſonders und ausführlich in dem Syntagma philoſophiae Epicuri *). Er brachte hier die bey den Alten zerſtreuten Notizen vom Epikureismus in eine ſyſtematiſche Form, und rechnete alſo alles zu demſelben, was nicht bloß Epikur, ſondern auch deſſen Anhänger Metrodor, Hermachus, Colotes, Lucretius im Geiſte ſeiner Philoſophie gelehrt hatten, und berief ſich dabey auf die Zeugniße des Seneca u. a., daß die Vorſtellungsart der Schüler des Epikur durchaus nicht von der ihres Lehrers verſchieden ſey. Wo Epikur gegen die philoſophiſche und theologiſche Rechtgläubigkeit verſtoßen zu haben ſchien, oder wirklich verſtoßen hatte, verwies Gaſſendi auf das Werk über ſeine eigene Philoſophie, in welchem die Irrthümer deſſelben widerlegt ſeyen. Daß er dieſelben in Syntagma ſelbſt widerlegt habe, wie Brucker ſagt, iſt unrichtig. Es iſt alſo ein unbilliger Vorwurf, der dem Gaſſendi ſchon damals gemacht ward und nachher oft wiederholt iſt, als ob er die Epikuriſche Lehre, auch ſofern Atheismus ihr Reſultat iſt, unbedingt habe anpreiſen und einführen wollen.

Ich komme nun auf das Hauptwerk des Gaſſendi, worin er ſein eigenes nach dem Epikuriſchen gebildetes philoſophiſches Syſtem dargeſtellt hat, auf das

*) Die erſte Ausgabe dieſes Werks erſchien Hagae Com. 1659. 4. Eine zweyte, die vielleicht nur ein Auszug iſt, kam heraus Londin 1668. 12. Ich kenne dieſe bloß aus Stolle's Hiſtorie der Gelahrtheit P. II. p. 364. Eine dritte vollſtändige ward beſorgt Amſtelod. 1684. 4. Das Werk ſteht auch in *Gaſſendi* Opp. T. III.

das Syntagma philoſophicum *). Dieſes iſt in drey Theile geſondert, von denen der erſte die Logik, der zweyte die Phyſik, und der dritte die Ethik enthält. In einer Einleitung (liber prooemialis) wird von der Philoſophie überhaupt, ihrem Zwecke und Urſprunge, von dem erforderlichen philoſophiſchen Talente und Charakter, von den berühmteſten philoſophiſchen Schulen im griechiſchen Alterthume, und von der Eintheilung der Philoſophie gehandelt.

Die Philoſophie überhaupt erklärte Gaſſendi für die Liebe, das Studium und die Ausübung der Weisheit. Die Weisheit aber iſt nichts anders, als die Diſpoſition des Gemüths, richtig über die Dinge zu urtheilen, und richtig im Leben zu handeln. Zum richtigen Urtheilen wird der Menſch alsdenn fähig, wenn er ſich gewöhnt, die Wahrheit zu ſuchen, und, wo er ſie auch findet, anzuerkennen. Zum richtigen Handeln wird er gewöhnt, wenn er dem Guten nachſtrebt, und dieſem nichts vorzieht. Die Philoſophie läßt ſich daher auch erklären als das Streben nach Wahrheit und nach der Tugend; denn je mehr wir uns jener oder dieſer nähern, deſto richtiger urtheilen wir über die Dinge, und deſto richtiger handeln wir im Leben. Es ergiebt ſich auch hieraus, daß die Philoſophie ſich in die Phyſik und Ethik ſcheide, wozu die Logik die Propädeutik iſt.

Seitdem Gaſſendi das Werk gegen die Ariſtoteliker geſchrieben hatte, muß er ſeine Meynung vom Werthe der Dialektik geändert haben; denn in ſeinem

*) *Gaſſendi* Opp. T. I.

nem eigenen philoſophiſchen Syſteme hat er dieſe ausführlich als einen Haupttheil der Philoſophie abgehandelt, und iſt in ihr wohl am meiſten von den Epikureern abgewichen. Er hebt mit einer Geſchichte der Logik an, die in ihrer Art lange einzig war und noch itzt ſehr lehrreich iſt, worin er das Eigenthümliche und Verdienſtliche des Zeno des Eleatikers, des Euklides von Megarae, des Plato, Ariſtoteles, der Stoiker, des Epikur, Lullus, Ramus, Baco von Verulam und Des Cartes in der Behandlung der Logik auseinander ſetzt. Die Logik des Letztern abſtrahirt er inzwiſchen ſehr unrichtig aus deſſen Meditationibus de prima philoſophia, deren Inhalt er concentrirt beybringt, der aber nichts weniger als eigentlich logiſch iſt; was um ſo mehr auffällt, da er den Zweck der Logik auf die Beſtimmung der bloß formalen Denkgeſetze einſchränkt, und eine reine Logik (abjunctam a rebus) von einer angewandten (conjuncta cum rebus) unterſcheidet *).

Gaſſendi behauptete gegen die Skeptiker die Exiſtenz eines feſten und zuverläſſigen Kriterium's der Wahrheit, und wollte in Anſehung deſſelben zwiſchen jenen und den Dogmatikern einen Mittelweg einſchlagen. Weder das Wiſſen der Dogmatiker iſt immer von der Art, daß es auf einem ſichern Kriterium des Wahren beruhet, noch auch das Nichtwiſſen der Skeptiker von der Art, daß es den gänzlichen Mangel eines ſolchen Kriterium's vorausſetzt. Die Anmaßung der Dogmatiker wird durch die Ungewißheit der Phyſik widerlegt; die Anmaßung der Skeptiker dadurch, daß doch überhaupt etwas iſt; denn wäre gar nichts vorhan-

*) *Gaſſendi* Syntagma philoſ. P. I. lib. II. cap. I. Opp. T. I. p. 60.

handen, ſo könte es keinem Menſchen einfallen, zu leugnen, daß etwas wäre, und er würde ſelbſt nicht ſo argumentiren, wenn er nicht ſelbſt exiſtirte. Gaſſendi entſcheidet alſo dahin: Es kann ein zwiefaches Kriterium des Wahren im Menſchen angenommen werden: eines, wodurch wir das Zeichen (ſignum) des Objectes wahrnehmen, den Sinn; das andere, wodurch wir das verborgene Object ſelbſt durch Schlüſſe erkennen, den Verſtand. Nun kann man zugeben, daß der Sinn zuweilen triege, und die Wahrnehmung des Zeichens alſo unſicher ſey; aber der über den Sinn erhabene Verſtand kann die Wahrnehmung desſelben berichtigen, und ſie nicht eher für gültig annehmen, als bis er ſie berichtigt hat *). Daß aber ein verborgener Gegenſtand oder eine verborgene Wahrheit durch ein Zeichen bekant werden könne, erläuterte Gaſſendi mit mehrern Beyſpielen. Geſetzt, man fragt, ob die ganze Haut in einem ſtetigen Zuſammenhange ſey, oder ob ſie durch unzählige Oeffnungen und Gänge unterbrochen werde? ſo wird ſie beym erſten Blicke für zuſammenhangend gehalten werden, weil weder das Auge noch die Hand irgend eine Oeffnung darin entdeckt. Ungeachtet aber der Sinn keine Oeffnung wahrnimt, ſo bemerkt er doch eine Feuchtigkeit, die von innen aus der

*) *Ibid.* cap. 5. Opp. T. I. p. 72. Duplex in nobis poteſt diſtingui Criterium, vnum, quo percipiamus ſignum, videlicet ſenſus; alterum, quo ipſam rem latentem ratiocinando intelligamus, mens nempe, intellectus, ſeu ratio. Quippe et tametſi admittatur, ſenſum interdum eſſe fallacem, ſicque eſſe poſſe ſignum non tutum: attamen, quae ſenſu eſt ſuperior ratio, ſenſus perceptionem emendare ſic poteſt, vt ſignum ab eo niſi emendatum non accipiat, ac tum demum ratiocinetur, ſive de re judicium ferat.

der Haut hervorſchwitzt, und aus dieſer als einem ſinnlich wahrgenommenen Zeichen ſchließt der Verſtand, daß die Haut gleichſam ein Sieb ſey, da die Feuchtigkeit ebenfalls ein Körper iſt, und zwey Körper nicht in demſelben Orte ſeyn können, alſo die Haut nothwendig an der Stelle, wo die Feuchtigkeit durchdringt, mit einer Oeffnung verſehen ſeyn müſſe. Uebrigens wies Gaſſendi der Logik lediglich das formale Denken zum Gegenſtande an. Die Phyſik und alle übrige Diſciplinen beziehen ſich auf die Erkentniß des Wahren in den Dingen ſelbſt. Die Logik geht vor allen dieſen her, indem ſie ein Bild des Wahren überhaupt entwirft, und allgemein für jede Erkentniß und Wiſſenſchaft gültige Regeln angiebt, durch deren Anwendung man nicht vom Wege der Wahrheit abirrt, oder wenn man ſich von demſelben entfernt hat, ſeinen Irrthum einſehen und auf den richtigen Weg wieder einlenken kann.

Die Logik iſt die Wiſſenſchaft des richtigen Denkens. Zum richtigen Denken aber gehören richtig vorſtellen, richtig urtheilen, richtig ſchließen, richtig ordnen (bene imaginari, bene proponere, bene colligere, bene ordinare). Daher zerfällt die Logik des Gaſſendi in vier Abſchnitte: de ſimplici rerum imaginatione; de propoſitione; de ſyllogismo; und de methodo. Die drey letztern Abſchnitte ſind im Weſentlichen aus dem Ariſtoteliſchen Organon entlehnt, ſo ſehr auch Gaſſendi in frühern Jahren gegen die Ariſtoteliſche Dialektik geeifert hatte; nur daß die Regeln hier in mehr ſyſtematiſcher Verbindung, kürzer, zweckmäßiger, und mit ungleich gröſſerer Klarheit entwickelt und durch ſehr paſſende Beyſpiele in ihrer Anwendbarkeit dargeſtellt werden. In

dem erſten Abſchnitte folgt Gaſſendi mehr dem Epikur, jedoch ſo, daß ſeine Theorie des Vorſtellungsvermögens im Ganzen als ihm eigenthümlich betrachtet werden kann. Aus dieſem will ich alſo hier Einiges ausheben.

Diejenige Thätigkeit der Seele, wodurch dem Gemüthe ein Bild eines Objectes vorſchwebt, heißt Imagination. Unter dieſer wird alſo nicht verſtanden die Phantaſie im gewöhnlichen Sinne des Worts, ſondern das, was die Neuern Apprehenſion nennen, wodurch ein Gegenſtand überhaupt im Bewußtſeyn aufgefaßt wird, ohne daß man zugleich beſtimt, was der Gegenſtand ſey oder nicht ſey. Das Bild des Gegenſtandes ſelbſt heißt Idee. Wie die bloße Imagination (imaginatio ſimplex) beſchaffen iſt, dunkel oder deutlich, ſo iſt es auch die durch ſie hervorgebrachte Idee. Zweytens: Alle Ideen haben ihren Urſprung aus den Sinnen. Der Blindgebohrne hat keine Idee von der Farbe, der Taubgebohrne hat keine Idee von Tönen. Gaſſendi bekennt ſich ausdrücklich zu dem Satze: Nihil in intellectu eſt, quod prius non fuerit in ſenſu. Drittens: Jede Idee iſt entweder eine unmittelbare Wirkung eines Eindrucks auf die Sinne, oder wird aus ſolchen Sinneneindrücken durch Zuſammenſetzung, Vergrößerung, Verkleinerung, Vergleichung, Uebertragung, Anwendung gebildet. Viertens: Jede Idee, die Wirkung eines unmittelbaren ſinnlichen Eindrucks iſt, iſt individuell; der Verſtand producirt aus individuellen ähnlichen Ideen eine allgemeine. Die allgemeineren Ideen entſtehen auf ähnliche Weiſe aus minder allgemeinen. Fünftens: Es iſt überaus nützlich, eine Tafel der Ideen zu entwerfen, wie ſie vom

Indi-

Individuellen zum Allgemeinſten herauf, oder vom Allgemeinſten zum Individuellen herabſteigen. Gaſſendi entwirft folgende meiſtens nach dem Porphyrius:

Ding

An ſich | In einem Andern

Subſtanz

Materiell | Immateriell

Körper

Mit Vegetation | Ohne Vegetation

lebende Subſtanz

Empfindend | Nicht empfindend

Thier

Vernünftig | Unvernünftig

Menſch.

Sechstens: Die individuelle Idee iſt um ſo vollkomner, je mehr Theile und Eigenſchaften des Gegenſtandes ſie vorſtellt. Die allgemeine Idee iſt um ſo vollkomner, je vollſtändiger und reiner ſie dasjenige vorſtellt, was mehrern individuellen gemeinſam iſt. Siebentens: Die Idee wird entweder durch eigene Erfahrung, oder durch den Unterricht Anderer erworben. Jene iſt vollkomner, als dieſe; doch muß darauf geachtet werden, daß uns in der eigenen Erfahrung die Sinne nicht täuſchen, oder das Temperament, die Affecten, Gewohnheiten, Vorurtheile. Bey Ideen, die durch fremden Unterricht erlangt werden, muß man ſich nicht durch zweydeutige Namen und figürliche Ausdrücke

drücke irre führen laſſen, noch weniger blindlings auf die Autorität Anderer bauen. Gaſſendi empfiehlt in Anſehung der letztern den herrlichen Spruch des Epicharmus: Nervos et artus eſſe ſapientiae, nihil temere credere. Achtens: So wie die Idee des Gegenſtandes iſt, ſo wird die Definition, Eintheilung, Beziehung desſelben zu andern Gegenſtänden ſeyn. Die Wiſſenſchaft Jemandes iſt um ſo vollkomner, je mehr Ideen er hat, und je vollkomner dieſe ſelbſt ſind. Dieſe Skizze von Gaſſendi's Theorie des Vorſtellungsvermögens kann unter andern auch zeigen, wie ſehr durch dieſelbe Locke'n vorgearbeitet *) war.

Die Phyſik des Gaſſendi iſt nicht bloß auf die empiriſche Naturlehre eingeſchränkt, ſondern umfaßt auch die Metaphyſik. Selbſt die Theologie, die Ariſtoteles von der Phyſik ſonderte, rechnet jener doch zu dieſer ſchon deßwegen, weil ſie Naturtheologie heiße, und die Phyſik eine univerſa de natura ſpeculatio ſey. Wie in der Logik, ſo giebt Gaſſendi auch hier eine hiſtoriſche Ueberſicht von den verſchiedenen phyſikaliſchen Vorſtellungsarten ſeiner Vorgänger, hauptſächlich der Griechen; jedoch, was ſich hier nicht ſo thun ließ, nicht in Hinſicht auf die Wiſſenſchaft im Ganzen, ſondern in Hinſicht auf jedes einzelne Lehrſtück; ſo daß das Werk des Gaſſendi zugleich eine kritiſche Geſchichte der phyſikaliſchen Dogmen iſt: ein Geſichtspunct, aus welchem es die neuern Forſcher der Geſchichte der Philoſophie nicht genug benutzt haben. Daß ſein eigener Dogmatismus im Weſentlichen mit dem Epikuriſchen zuſammenſtimme, und nur eine weitere Ausbildung desſelben ſey, habe ich bereits erinnert. Am lehrreichſten iſt die Vergleichung des Epi-

kureiſ-

*) *Gaſſendi* Inſtitutio logica P. I. Opp. T. I. p. 81 ſq.

kureismus mit den übrigen Naturſyſtemen, beſonders dem Platoniſchen und Ariſtoteliſchen, die gewöhnlich zum Vortheile jenes ausfällt, da Gaſſendi jenen mit vieler Kunſt und großem Scharfſinne gegen die aus dieſen beyden hergenommenen Einwürfe vertheidigt und oft auch in der That rechtfertigt. In der Theorie des Himmels, der Meteorologie, der Phyſiologie des Thier- Pflanzen- und Mineralreichs iſt der Gaſſendismus faſt ganz original, und ein Reſultat des tiefen Studium's, das ſein Urheber der neuern Aſtronomie und Naturkunde in ihrem damaligen Zuſtande gewidmet hatte. Mit dieſen hat jener auch dieſelben Irrthümer und Mängel gemeinſchaftlich.

Die Abweichungen des Gaſſendi vom Epikureismus in der Metaphyſik betreffen die Lehren vom Urprincipe aller Dinge (Gott), von der göttlichen Vorſehung, und von der Seele und ihrer Unſterblichkeit. Dieſe Abweichungen waren ſchlechterdings nothwendig, wenn ſeine Philoſophie nicht als ein heilloſer Atheismus erſcheinen, und ihm eben die Verachtung und Verfolgung ſeiner philoſophiſchen und theologiſchen Zeitgenoſſen und der Nachwelt zuziehen ſollte, die der Epikureismus erfahren hatte. Konten doch ſogar jene Abweichungen den Gaſſendi nicht einmal vor dem Verdachte einer Begünſtigung des Atheismus ſchützen, da man überhaupt gewohnt geworden war, Alles, was Epikur je geſagt und gelehrt hatte, als Aeuſſerungen und Meynungen eines Gotteslaͤſterers, Religionsverächters und ſchnöden Wohllüſtlings ohne weitere Prüfung zu verabſcheuen! Das Daſeyn Gottes bewies Gaſſendi aus der Nothwendigkeit einer abſolut erſten Urſache, die den Grund alles Vorhandnen Zufälligen enthalte, und aus der Ordnung und

Zweckmäßigkeit der Welt, aus welcher folge, daß jene erſte Urſache ein verſtändiges Princip und eine Intelligenz ſeyn müſſe *). Er berief ſich zugleich auf die Offenbarung, welche die Vernunfterkentniß von Gott beſtätige. Er geht hernach die verſchiedenen Meynungen über die Form durch, unter welcher Gott vorgeſtellt werden müſſe, und leugnet am Ende, daß Gott, als unkörperliche Subſtanz, überhaupt vorgeſtellt werden könne. Diejenigen, welche überall keine unkörperliche Subſtanz annehmen, weil nichts vorgeſtellt werden könne, als was ſinnlich oder körperlich ſey, irren darin, daß ſie eine Erkentniß für unmöglich halten, die nicht Imagination iſt, nehmlich eine ſolche, wo wir aus Schlüſſen einſehen, daß es etwas geben könne, was ſich nicht imaginiren laſſe. So ſcheint uns die Sonne, wie wir ſie ſehen, nur etwa einen Fuß im Durchmeſſer zu haben, und doch ſehen wir durch Schlüſſe ein, daß ihr eine ganz andere Größe zukomt, die wir gar nicht im Stande ſind, ſinnlich zu faſſen. Auf dieſelbe Art läßt ſich einſehen, daß, auſſer der ſinnlichen Vorſtellung von Gott, es einen Begriff deſſelben als unkörperlicher Subſtanz geben könne, den wir gleichwohl nie in eine Anſchauung zu verwandeln vermögen. Gaſſendi pflichtet alſo denen bey, die, weil ſie die menſchliche Vorſtellung von der Subſtanz auf die Gottheit nicht anwendbar fanden, ſie für etwas Ueberſubſtantielles erklärten. Wird gefragt, wie ſich denn einſehn laſſe, daß die Gottheit etwas Ueberſubſtantielles ſey? ſo iſt die Antwort: dadurch, daß man Alles vom Begriffe der Gottheit trennt, was ihrer Vollkommenheit widerſpricht, alſo alles Zuſammengeſetzte, Beſchränkte u. w., wie

*) *Gaſſendi* Phyſ. Sect. I. lib. IV. cap. 3. Opp. T. I. p. 252 ſq.

wie jeder Körper iſt; und daß die Anmaßung zu arg erſcheint, Gott ſo den Bedingungen des menſchlichen Vorſtellungsvermögens zu unterwerfen, daß er ſchlechterdings nichts anders ſeyn könne, als was er dieſen gemäß zu ſeyn vermag. Die Epikureer werfen hiergegen ein, Gott werde dadurch, daß man ihn zur unkörperlichen Subſtanz mache, aller Empfindung, Weisheit, Seligkeit und Thätigkeit beraubt; denn, was nicht Körper ſey, das könne auch nicht empfinden, keine Luſt genießen, nichts thun. Allein hierauf iſt zu erwiedern, daß die unkörperliche Subſtanz ein Bewußtſeyn haben könne, das vollkomner als alles ſinnliche; eine Weisheit, der nichts verborgen; eine Seligkeit, die an Reinheit unübertrefflich; eine Thätigkeit, die allmächtig und über alle ſinnliche erhaben iſt. Nichts anders konte der Epikureer Vellejus beym Cicero, oder Epikur ſelbſt, antworten, wenn ihm eingeworfen wurde, er beraube ſeine Götter der Empfindung, Klugheit und Wohlluſt, indem er ihnen nicht einen Körper, ſondern einen Quaſikörper beylege, weil der Quaſikörper doch nur eine Quaſiempfindung, Quaſiklugheit, Quaſiwohlluſt haben könne. Er mußte ebenfalls dieſe letzteren für ſolche ausgeben, die man zwar nicht imaginiren könne, die aber nichts deſto weniger wirkliche Empfindung, Klugheit und Wohlluſt wären. Bey dieſem ſeinen Raiſonnement dachte Gaſſendi weder daran, daß daſſelbe ſeinem Kanon: es kann nichts Object der Erkentniß ſeyn, was nicht durch die Sinne vorgeſtellt wird, widerſpreche, indem er hier eine durchaus überſinnliche Erkentniß Gottes ſtatuirte; noch auch daran, daß, wenn er alle ſinnliche Merkmale von der Natur Gottes abſondre, dieſelbe als Object für die Vorſtellung ganz in ein Nichts verſchwinde. Es blieb ihm aber freylich, da er einmal dem Atheis-

mus,

mus, der eine Folge des Epikuriſchen Syſtems war, ausweichen, und den Theismus aus ſpeculativen Gründen darthun wollte, kein anderes Raiſonnement übrig. Er fügte inzwiſchen auch ausdrücklich hinzu, daß die Natur Gottes und auch die Eigenſchaften desſelben an ſich gar nicht erkannt werden könten; daß ſich auf die göttlichen Vollkommenheiten nur aus einer gewiſſen Analogie der Vollkommenheiten endlicher Weſen ſchlieſſen laſſe; jene aber in einer ſo unendlichen Höhe über dieſe erhaben ſeyen, daß keine menſchliche Vernunft ſich zu ihnen emporzuſchwingen und ſie zu erreichen vermöge *)

Gaſſendi widerlegt hernach auch die Epikuriſche Behauptung von der zufälligen Entſtehung der Welt aus der Bewegung und der Vereinigung der Atomen. Er ſezt jener die Zweckmäßigkeit der Welt im Ganzen und im Einzelnen entgegen, die als Wirkung des Ohngefährs gänzlich unbegreiflich ſey. Auf den Einwurf der Epikureer gegen die Schöpfung der Welt in der Zeit durch die göttliche Inteligenz: Warum Gott die Welt nicht früher geſchaffen habe, als er ſie wirklich ſchuf? antwortete Gaſſendi ſehr ſcharfſinnig. Wollte man auch eine frühere Epoche der Schöpfung annehmen, ſo würde doch im Verhältniße der Schöpfung zur Ewigkeit immer dieſelbe Frage ſich erneuern laſſen. Es bleibt alſo nichts anders übrig, als zu glauben, Gott habe die Welt in demjenigen Momente der unendlichen Zeitreihe geſchaffen, in welchem es ihm gefiel, und nach ſeiner unendlichen Weisheit müſſe er einen Grund gehabt haben, warum er nicht

*) Ibid. cap. 3. 4. 5. Opp. T. I. p. 259 ſq.

nicht früher oder ſpäter ſchuf, obgleich dieſer Grund für uns ein unerforſchliches Geheimniß bleibt. Auch iſt jene Frage eigentlich nicht einmal auf die Gottheit anwendbar, da bey ihr als dem allmächtigſten Weſen gar kein Hinderniß der Schöpfung, als dem freyeſten Weſen gar keine Nothwendigkeit, als dem weiſeſten Weſen gar kein zufälliger Entſchluß, als dem gütigſten Weſen gar kein Neid denkbar iſt. Den Endzweck der göttlichen Schöpfung ſetzte Gaſſendi in Gott ſelbſt; dieſer brachte die Welt um ſein ſelbſt willen hervor; denn es giebt kein anderes Weſen, das Endzweck der Schöpfung ſeyn könte; und ſelbſt der Menſch, um deſſen willen vielleicht die übrige Welt geſchaffen wurde, iſt doch wiederum um der Gottheit willen vorhanden. Gott ſchuf aber die Welt lediglich, um ſeine Herrlichkeit und Güte an ihr zu beweiſen, wiewohl es deſſen für ihn ſelbſt nicht bedurfte. Seine Vollkommenheit und Seligkeit wird übrigens durch die Exiſtenz der Welt ſo wenig vermehrt, wie der Ocean durch einen Waſſertropfen. Auf eine andere Frage der Atheiſten: ob die Welt für die Weiſen oder für die Narren geſchaffen ſey? erwiederte Gaſſendi: Für beyde, doch mehr für die Weiſen. Die Narren können auch noch weiſe werden, und ihre Narrheit dient der Weisheit Anderer zum Contraſte. Ohnehin nützt derſelbe Acker nicht bloß zur Erzeugung des Waizens, ſondern auch des Hafers; im Garten wachſen nicht bloß edle Früchte, ſondern auch Unkraut; zum State gehören nicht bloß Edelleute, ſondern auch gemeines Volk. Das Uebel in der Welt, wovon die Epikureer auch Argumente entlehnten, um den Urſprung der Welt durch die Schöpfung eines höchſt weiſen und allmächtigen göttlichen Urhebers zu beſtreiten, entſchuldigte Gaſſendi theils damit, daß es nicht ſo groß ſey, wie es geſchildert

dert werde; theils ſuchte er den Grund deſſelben in dem freyen Willen der Menſchen, ſo daß es der Gottheit nicht zur Laſt gelegt werden könne.

Am ausführlichſten iſt Gaſſendi im Beweiſe einer göttlichen Vorſehung, nicht bloß einer allgemeinen, ſondern einer speciellen, gegen die von den Atheiſten deßhalb erhobenen Zweifel. Das eine Argument des Epikur war: die göttliche Vorſehung vertrage ſich mit der Seligkeit der Götter oder Gottes überhaupt nicht, weil dieſe nothwendig durch jene geſtört und unterbrochen werden müſſe. Das andere Argument war: daß doch Alles in der Welt ſo bunt durch einander hergehe, als ob gar keine Vorſehung darüber walte. Vieles geſchehe ganz zufällig, gegen die gewöhnlichen Naturregeln; und was ſich in Ordnung und geſetzmäßig ereigne, laſſe ſich auf ſolche Principien zurückführen, daß man zur Begreiflichkeit deſſelben gar nicht nöthig habe, eine göttliche Vorſehung zu Hülfe zu nehmen. Dieſen Argumenten ſetzte Gaſſendi folgende entgegen: Erſtlich: Wenn einmal das Daſeyn Gottes angenommen wird, ſo muß ihm auch die höchſte Vollkommenheit beygelegt werden. Sogar Epikur ſelbſt gab zu, daß ſich die Götter nicht anders als wie mit den größten Vollkommenheiten verſehen denken ließen, falls ſie überhaupt exiſtiren ſollten. Nun aber iſt die Vorſehung eine Vollkommenheit; ſie darf alſo der Gottheit nicht fehlen. Zweytens: Ein Weſen, deſſen Seligkeit durch die Vorſehung nicht unterbrochen würde, vielmehr mit derſelben verträglich wäre, würde unſtreitig vollkomner ſeyn, als ein Weſen, bey dem das Gegentheil ſtatt fände. Demnach gehört die Vorſehung in Harmonie mit der Seligkeit eher zu den Vollkommenheiten Gottes ſelbſt, als daß

ſie dieſen Eintrag thun ſollte. Drittens. Gott kann nur als das weiſeſte, allmächtigſte und gütigſte Weſen gedacht werden. Ein weiſes Weſen aber muß nicht nur alles erkennen und wiſſen, was in der Welt iſt und geſchieht; ſondern es muß auch die Art wiſſen, wie die Dinge in der Welt zu erhalten und zu regieren ſind. Die Erkentniß Gottes iſt folglich auch praktiſch, oder äuſſert ſich durch wirkliche Anwendung. Wäre das nicht, ſo ließe ſich eine noch vollkomnere Intelligenz als die Gottheit denken, die nehmlich theoretiſche Erkentniß und praktiſche Anwendung derſelben zuſammen vereinigte. Da ſich überdem die Weisheit eines vernünftigen Weſens vornehmlich im Handeln zeigt; wie könten wir der Gottheit Weisheit zuſchreiben, falls ſie durchaus müſſig und unthätig wäre? Auch die Allmacht Gottes ſchließt nothwendig die Vorſehung in ſich. Denn Gott kann nicht allmächtig ſeyn, wenn er nicht alle Dinge hervorgebracht hat, und dieſe ihre Kräfte ſo entwickeln, wie er ſie beſtimt. Unabhängig von ſeinem Willen darf nichts exiſtiren und wirken. Wäre Gott müſſig, würde dann nicht ein thätiges Weſen die Vollkommenheit deſſelben übertreffen, und würde nicht der Verdacht der Schwäche und Ohnmacht auf ihn fallen? Endlich könte Gott nicht das gütigſte Weſen ſeyn, wenn nicht alle Dinge in der Welt ſeine Güte in dem Maaße empfänden, in welchem ſie nur daran Theil nehmen könten. Wie wäre dieſes aber ohne göttliche Vorſehung möglich? Ohnehin erhält jeder Künſtler ſein Kunſtwerk gerne, und ſorgt für daſſelbe, ſo gut er nur vermag; um ſo weniger läßt ſich von der Gottheit denken, daß ſie ihr Werk, die Welt, ſchlechthin vernachläſſigen ſollte. Der Schöpfer weiß am beſten, was ſein Geſchöpf bedarf, und kann dieſem Bedürfniße am erſten abhelfen. So vollkommen aber konte

die Welt gar nicht geſchaffen werden, daß ſie der gött-lichen Hülfe gar nicht weiter bedurfte. Das Daſeyn der Welt hat ſeinen Grund in Gott; ſie kann ſich ſelbſt ſo wenig erhalten, als ſich das Licht ohne die Sonne erhalten kann, die es hervorgebracht hat. Ohne die unaufhörliche Erhaltung Gottes würde die Welt in das Nichts verſinken, wie das Licht verſchwindet, ſo-bald die Sonne untergegangen iſt. Viertens: Be-trachtet man auch die Welt ſelbſt in ihrer Beſchaffen-heit, ſo kann dieſe aus ſo mannichfaltigen heterogenen Beſtandtheilen zuſammengeſetzte Maſſe unmöglich ohne einen Erhalter und Regierer ſeyn. Was iſt ein Schiff ohne Steuermann, ein Wagen ohne Fuhrmann, ein Chor ohne Vorſänger, ein Heer ohne Anführer, ein Reich ohne Regenten; und was würde alſo die Welt ohne die göttliche Vorſehung ſeyn? Wir ſehen, daß, wenn die Seele den menſchlichen Körper im Tode ver-läßt, der Körper ſogleich aufgelöſt und in ſeine Beſtand-theile zerſtreut wird; und bey der Welt ſollte nicht eben dieſer Fall ſich ereignen, wenn ihr die erhaltende und waltende Gottheit entzogen wird? Wer kann auch die Ordnung und Zweckmäßigkeit in den Bewegungen der Himmelskörper, in dem Wechſel der Jahrszeiten und der Witterung auf unſerer Erde, in der Organiſation aller Naturdinge u. w. wahrnehmen, ohne unmittel-bar die Hand der höhern Weisheit zu erkennen, die ſich in Allem thätig erweiſt? Fünftens: Daß die Vorſehung der göttlichen Majeſtät unwürdig ſey, weil ſie ſich auch auf eine Menge unbedeutender und ver-ächtlicher Dinge erſtrecken müſſe, iſt eine armſelige Be-hauptung. Man könte mit gleichem Rechte es auch der Sonne zum Vorwurfe machen, daß ſie die Kloaken beſcheint, Würmer und Ungeziefer erzeugt, u. dgl. Was uns geringfügig und verächtlich vorkomt, iſt es nicht

für den Urheber der Natur ſelbſt und in Beziehung auf das Ganze. Sechstens: Es ſcheint freylich in der Welt Manches zufällig zu geſchehen; aber es ſcheint auch nur ſo; denn es wird doch immer durch eine weiſe Urſache beſtimt. Wenn wir ein verſtändiges Princip der Begebenheiten vermiſſen, ſo folgt daraus nicht, daß keines vorhanden war. In der politiſchen Welt halten wir Manches für zufällig, was in den Cabinetten lange vorher berechnet und zubereitet war. Siebentens: Der Naturlauf folgt allerdings mechaniſch der Richtung, die er durch den Stoß der erſten Bewegurſache bekam. Aber dieſer Stoß ſelbſt war nicht zufällig, ſondern wurde durch einen weiſen Rathſchluß der Gottheit determinirt. Auch eine Uhr bewegt ſich mechaniſch; der Grund der Bewegung lag in dem Künſtler. Müſſen wir aus Werken der Art auf einen Künſtler ſchließen; was könte uns abhalten denſelben Schluß aus dem Weltalle zu thun, das die Regelmäßigkeit ſeiner innern Bewegung eben ſo wenig einem zufälligen blinden Mechanismus verdanken kann? Achtens: Die Zurückführung aller Naturereigniſſe auf natürliche Urſachen kann unſtreitig den Menſchen von manchem Aberglauben befreyen; aber darum braucht man nicht auch das Daſeyn eines höchſten verſtändigen Weſens zu leugnen, das die Urſache alles Vorhandenen iſt und das ganze Weltall erhält und regiert. Durch die Vorausſetzung der Vorſehung wird übrigens der Naturlauf gar nicht aufgehoben.

Die bisher von mir erwähnten Argumente des Gaſſendi ſollten bloß die Exiſtenz einer göttlichen Vorſehung überhaupt darthun; er vertheidigt aber auch eine ſpecielle Vorſehung, die ſich insbeſondre auf das menſchliche Geſchlecht erſtreckt, und die von

den Epikureiſchen Atheiſten vorzüglich angefochten war. Die Götter, behaupteten dieſe, welche die ſeligſten und ſich ſelbſt genugſamſten Weſen und ohne alle Leidenſchaften ſind, nehmen an den menſchlichen Angelegenheiten gar keinen Antheil; ſie bedürfen der Menſchen nicht, werden weder durch ihre Tugenden, noch durch ihre Laſter gerührt, ſind ihnen weder gnädig noch zornig, ſorgen nicht für ſie, und helfen ihnen nicht. Es exiſtirt eine ſolche Menge dem Menſchen ſchädlicher Dinge, z. B. Pflanzen und Thiere, in der Welt; es ereignen ſich ſo manche verwüſtende Naturerſcheinungen, Stürme, Ungewitter, Erdbeben, Ueberſchwemmungen, Seuchen, die auch die Menſchen aufreiben; daß man dieſe nicht wohl mit einer beſondern göttlichen Waltung über das Menſchengeſchlecht vereinigen kann. Die Böſewichter ſind oft in der Welt geſund, reich, geehrt, mächtig; während die Tugendhaften mit ſchwerer Arbeit, Krankheit, Armuth, Verachtung, kämpfen. Der Tod rafft die Menſchen weg ohne Rückſicht auf den Unterſchied des Alters und des Verdienſtes; die geiſtvollſten und edelſten Menſchen ſterben oft in der Blüthe des Lebens z. B. im Kriege. Entweder will nun Gott das Uebel hindern und kann es nicht; oder er kann es hindern, und will es nicht: oder er will es weder, noch kann er es hindern; oder endlich er will und kann es hindern. Wenn Gott das Uebel hindern will und nicht hindern kann, ſo iſt er ohnmächtig und kein Gott. Kann er es hindern und will es nicht, ſo iſt er boshaft und neidiſch, was wiederum ferne von Gott iſt. Will er es nicht und kann er es auch nicht hindern, ſo iſt er ohnmächtig, boshaft und neidiſch zugleich, und kann nicht Gott ſeyn. Will aber endlich und kann Gott das Uebel hindern; woher

komt denn in aller Welt das Uebel, und warum hindert er es nicht?

Hiergegen raiſonnirt Gaſſendi folgendermaßen. Es iſt vorher die allgemeine Vorſehung Gottes über die Dinge in der Welt ſattſam erwieſen worden; dieſe muß aber um ſo mehr das Menſchengeſchlecht angehn, da dieſes vor allen übrigen Geſchöpfen die Erkentniß Gottes voraus hat; denn eben dieſe Erkentniß knüpft gleichſam ein engeres Band zwiſchen Gott und den Menſchen, und macht dieſe ſeiner Fürſorge würdiger. Ja da der Menſch allein die Natur betrachten, und in ihr den Schöpfer erkennen und anbeten kann; ſo läßt ſich ſicher ſchließen, die Natur ſey zunächſt um des Menſchen willen geſchaffen worden, und dieſer ſey alſo auch der vornehmſte Gegenſtand der göttlichen Obhut. Ohnehin verräth ſich dieſe ſchon in dem ganzen Baue ſeines Körpers, in ſeinen geiſtigen Anlagen, wodurch er ſich ſo weit über die Thiere erhebt, und bey aller anſcheinenden Schwäche doch zur Herrſchaft über die Natur gebohren iſt. Es wohnt ſogar in der Bruſt des Menſchen eine Ahndung der göttlichen Vorſehung, die freylich im Glücke oft nicht erwacht und durch den Leichtſinn der Menſchen unterdrückt wird, aber im Unglücke den Menſchen antreibt, von der Güte eines höhern Weſens Abhülfe zu erbitten.

Auf das Epikuriſche Argument, daß die Götter als leidenſchaftloſe Weſen ſich nicht um die Angelegenheiten der Menſchen bekümmern könten, antwortet Gaſſendi, daß ſich der Gottheit, ſofern ſie als das ſeligſte Weſen vorgeſtellt werden müſſe, nicht ſchlechthin alle Affection abſprechen laſſe, und ſelbſt Epikur ſeinen Göttern dieſe beymeſſe; daß die Gottheit eine

ſoge-

ſogenannte Quaſiaffection haben könne, wodurch ſie ſich auch für die Menſchheit intereſſire, und dieſe könne nicht der Gottheit würdiger gedacht werden, als wenn man ſie in die Freude am Wohlthun ſetze. Quomodo autem poteſt Deus vberius magnificentiusque ſuam teſtari beneficentiam, quam toti mundo prouidens ac ſpeciatim hominibus, qui ſint hujus beneficentiae prouidentiaeque intelligentes? Ungeachtet ihrer Waltung über die menſchlichen Angelegenheiten aber erhält die Gottheit doch die Freyheit der Menſchen, und fügt die Umſtände ſo, daß ſie ihre eigenen Kräfte und ihre eigene Klugheit zu beweiſen, zu üben und zu vervollkomnern Gelegenheit haben. Hierin liegt die Urſache, warum ſie manche eitle und leere Bitten und Wünſche nicht erfüllt, und auch ſolche Hoffnungen nicht realiſirt werden läßt, die uns ſehr gerecht ſcheinen.

Schädliche Dinge mußten in der Welt ſeyn, wenn der Menſch weiſe und tugendhaft werden ſollte. Wie hätte er mit Freyheit das Gute wählen können, wenn es kein Böſes gab? Ergo ſicut bona innumerabilia data ſunt homini, ſagt Lactantius, quibus frui poſſet; ſic etiam mala, quae caveret. Nam ſi malum nullum ſit, nullum periculum, nihil denique, quod laedere hominem poſſit; tollitur omnis materia ſapientiae, nec erit homini neceſſaria. Poſitis enim tantummodo in conſpectu bonis, quid opus eſt cogitatione, intellectu, ſcientia, ratione?

Den Einwurf gegen die ſpecielle Vorſehung, welcher von dem Misverhältniſſe zwiſchen Würdigkeit und Glückſeligkeit der Menſchen, das in dem gegenwärtigen Leben oft ſtatt zu finden ſcheint, hergenommen wird, erklärt Gaſſendi mit Recht für einen der ſchwierig-

ſten.

ſten. Auch ſeine Beantwortung deſſelben iſt ſehr ſcharfſinnig, wiewohl nichts weniger als völlig befriedigend. Eine genauere Beobachtung des Glücks und Unglücks in der Welt, meynt er, würde mehr Gründe für die Exiſtenz der ſpeciellen Vorſehung uns darbieten, als wider dieſelbe. Das Glück, das den Böſen zu Theile wird, gereicht ihnen zum wahren Verderben, und iſt alſo im eigentlichen Verſtande Unglück: wie alle Speiſen, die ein verdorbener Magen aufnimmt, eben dadurch daß ſie verdorben werden, eigentlich für ihn verderblich ſind. Auch ſind ſchlechte Menſchen, die im Reichthume und Ueberfluſſe leben, darum noch nicht glücklich zu nennen. Der Böſewicht trägt die ewige Folter eines unruhigen Gewiſſens mit ſich herum. Malitia ſemper veneni ſui partem maximam bibit. Wie mancher äuſſerlich glückliche Verbrecher hat ſich ſelbſt entleibt, um der Qual des Gewiſſens zu entgehen? Und wie mancher Böſewicht würde nicht gerne alle die Glücksgüter, die er ſich durch ſeine Verbrechen erwarb, hingeben, wenn er die auf immer verlorne Ruhe des Herzens damit wieder erkaufen könte? Ferner die Erfahrung lehrt, daß die Böſen noch in dieſem Leben beſtraft werden, ſo wie die Religion ihre Beſtrafung nach dem Tode lehrt. Wenn Gott die Böſen lange glücklich ſeyn läßt, und ſie ſpät ſtraft, ſo ſcheint er dies ſowohl ihrer ſelbſt als auch der Guten wegen zu thun: ihrer ſelbſt wegen, damit ſie Zeit haben, in ſich zu gehn und ſich zu beſſern, wie dies auch häufig geſchieht; der Guten wegen, damit ſie das göttliche Beyſpiel der Duldung nachahmen, und ſich mit einer frohen Zukunft tröſten können, wenn der ungebeſſerte äuſſerlich glückliche Laſterhafte einer deſto härtern Strafe entgegenſieht, je länger er ſeines unverdienten Glückes genoß. Was aber die Leiden der Tugendhaften betrifft,

ſo

ſo iſt ihnen wiederum nicht alles wirkliches Leiden, was es zu ſeyn ſcheint, da es durch die Stimmung, mit welcher ſie es beurtheilen und ertragen, auſſerordentlich gemildert wird. Wie viele haben ſich nicht abſichtlich Leiden unterzogen, oder haben Glücksgüter verachtet, um deſto mehr an Tugend zu gewinnen; und wären dieſe zu beklagen geweſen, wenn Gott ſie eigentlich zu dieſen Leiden beſtimt hätte, ſtatt daß ſie itzt ſich ſelbſt dazu beſtimten? Ueberhaupt können diejenigen nicht unglücklich ſeyn, die ſich ganz der Gottheit ergeben, und was ihnen begegnet, gerne und willig tragen. Nam ſi amittunt externa bona, nihil ſuum amitti ſentiunt; ſi cruciantur in corpore, vaſculum tundi exiſtimant, at meliorem illam ſui partem injuriis patere non putant. Einige andere Puncte in dem obigen Epikuriſchen Raiſonnement gegen die ſpecielle Vorſehung hat Gaſſendi ganz mit Stillſchweigen übergangen, vermuthlich weil er nichts Bündiges dagegen zu ſagen wußte, und ſeine Behauptung von der Exiſtenz einer ſpeciellen göttlichen Vorſehung ſchon hinlänglich begründet zu haben glaubte *).

Die Gottheit als die erſte Urſache (cauſa prima) der Körperwelt nahm Gaſſendi für unkörperlich an; hingegen nicht die ſogenannte cauſa ſecunda, die er für eine körperliche Subſtanz erklärte. Die Gottheit kann ungeachtet ihrer Einfachheit die Maſchine des Univerſum's durchdringen, ohne daß ſie darum eine ſolche Seele oder Form der Welt wäre, daß ihre Subſtanz gleichſam in Partikeln zerriſſen würde, die einzelne Seelen oder Formen nicht bloß der Menſchen, ſondern auch der Thiere, Pflanzen, Metalle, Steine, und überhaupt aller Körper ausmachten; denn dies zu behaup-

*) Ibid. cap. 7.

haupten iſt eben ſo frevelhaft als ungereimt, da ein unkörperliches, unermeßliches und allgegenwärtiges Weſen nicht getheilt oder von einem Körper afficirt werden kann. Dies hindert gleichwohl nicht, eine ſecundare Weltſeele anderer Art zu ſtatuiren, die Lebenswärme (calor vitalis), von welcher in jedem Dinge etwas als die Seele oder das Lebensprincip deſſelben enthalten iſt. Dieſe ſecundare Weltſeele iſt aber nicht unkörperlich, weil, indem man die Wärme denkt, man ſich ein warmes Subject denkt, deſſen Affection körperlich iſt, und wo alſo Wärme iſt, da iſt auch Körper. Daß das Princip der Thätigkeit in den Körpern körperlich ſeyn müſſe, erhellt auch daraus, daß alle phyſiſche Thätigkeiten körperliche ſind, und dieſe nur von einem phyſiſchen d. i. körperlichen Principe ausgehen können. Will man dies Princip, das den Körper bewegt, und dieſen wiederum oft beſtimt, einen andern zu bewegen, für geiſtig halten, ſo iſt unerklärlich, wie ein geiſtiges Princip den Körper in Bewegung ſetzen möge, da es dieſen auf keine Weiſe berühren kann. Mit der Gottheit verhält es ſich anders. Sofern dieſe von unendlicher Macht und allgegenwärtig iſt, bedarf ſie gar keiner eigenen Bewegung oder Thätigkeit; ſed nutu ſolo agere et movere quidlibet poteſt.

Eine größere Schwierigkeit entſteht in Anſehung der von der Materie abgeſonderten Subſtanzen, die wir Intelligenzen, Genien, Dämonen, Engel, ſowohl gute als böſe, zu nennen pflegen, wie dieſe auf Körper einwirken können, da ſie weder allmächtig, unermeßlich und allgegenwärtig, wie die Gottheit, noch auch Formen der Körper ſind, noch auch wie die menſchliche Seele aus einem körperlichen und unkörperlichen

lichen Theile beſtehn. Daher haben auch mehrere Kirchenväter die Engel für körperlich gehalten, und erlaubt, ſie in körperlicher Form zu mahlen; andere haben behauptet, daß das hölliſche Feuer nicht phyſiſch auf die Teufel und die Seelen der Gottloſen wirke; weil ſie nicht zu begreifen vermochten, wie die Engel als geiſtige Weſen hätten thun können, was die Schrift von ihnen erzählt, oder wie das körperliche Feuer Geiſter afficire. Gaſſendi nimt hier die Ausflucht, daß da Gott die Engel als Geiſter zum Theile zum Dienſte der Menſchen geſchaffen habe, und ſie dieſen Dienſt ohne körperliche Erſcheinung und körperliche Thätigkeit nicht zu leiſten im Stande geweſen wären, ſo habe Gott ihnen das beſondre Vermögen verliehen, Körper anzunehmen und zu bewegen. Man müſſe übrigens die Löſung dieſer Schwierigkeit den Theologen anheim ſtellen, da die Phyſik ſie nicht löſen könne.

Ein paar Schwierigkeiten auf der andern Seite gegen die Behauptung, daß das thätige Princip in der Natur materiell ſey, glaubte Gaſſendi leichter zu entgehen. Man konte ſagen, es werde bey jener Behauptung die Materie (das Leidende) mit dem thätigen Principe auf eine vernunftwidrige Weiſe verwirrt und identificirt. Ferner: Daſſelbe könne nicht zugleich das Bewegte und das Bewegende ſeyn; was bewegt werde, ſetzte immer ein anderes Bewegendes voraus; ſofern alſo der Körper das Bewegte ſey, könte er nicht zugleich das Bewegende ſeyn. Was die erſte Schwierigkeit betrifft, ſo erinnert Gaſſendi, daß hier Naturproducte mit Kunſtproducten verwechſelt werden, und aus dieſer Verwechſelung jene ſcheinbare Ungereimtheit entſpringe. Bey den Kunſtproducten ſey das thätige Princip unſtreitig von der Materie verſchieden, und

auſſer=

auſſerhalb derſelben wirkſam; der Künſtler könne nie mit ſeinem Kunſtwerke identiſch werden. Allein bey den Naturproducten wirkt das thätige Princip von innen, und wird von der Materie zwar zum Theile, aber nicht durchaus und im Ganzen unterſchieden. Denn das thätige Princip iſt hier der lebendige Theil der ganzen Materie, der die übrige ſo bewegt und behandelt, daß ſie ſich mit ihm verbindet und vermiſcht, und mit ihm ein Werk ausmacht, deſſen edelſter Theil es immer bleibt, ſo daß es als Naturkünſtler ſein Werk nie verläßt, und dieſes gleichſam als etwas Aeuſſeres und von ihm verſchiedenes betrachtet, wie der menſchliche Künſtler ſein Product. Wie wenig Gaſſendi durch dieſes Raiſonnement die obige Schwierigkeit löſte, fällt in die Augen. Die andere Schwierigkeit, meynte unſer Weltweiſer, fände nur ſtatt nach Ariſtoteliſchen Principien; nicht aber nach den Grundſätzen der Stoiker, die die erſte Urſache als beweglich annähmen; auch nicht nach dem Plato, der ſowohl der Seele Beweglichkeit einräume, als auch ſie darum für unſterblich halte, weil ſie das Princip der Bewegung in ſich ſelbſt habe; endlich auch nicht nach andern Philoſophen, welche die Materie als für ſich beweglich vorausſetzen, und kein äuſſeres Princip der Thätigkeit zur Bewegung derſelben nöthig finden. Gaſſendi komt demnach auch hier auf ſeine vorherige Behauptung wieder zurück, daß es in den Körpern ein materielles Princip gebe, deſſen Natur Leben und Beweglichkeit ſey, und welches die unedlere träge Materie durch ſich ſelbſt bilde, ohne dazu eines äuſſern Bewegungsprincips zu bedürfen.

Die Seelenlehre des Gaſſendi hat viel Eignes. Er unterſcheidet zuvörderſt die thieriſche Seele

von

von der vernünftigen. Jene beſteht bloß in dem Principe des Lebens, und der Menſch hat ſie mit den Thieren gemein; ihre Trennung vom Körper iſt der phyſiſche Tod. Gaſſendi verwirft die Behauptungen der ältern Phyſiker, daß dieſe Seele eine Form des Körpers, oder eine Qualität desſelben, oder die Symmetrie der körperlichen Theile ſey. Er erklärt ſie für eine höchſt feine Subſtanz, die gleichſam die Blüthe der Materie iſt, mit einer gewiſſen Diſpoſition oder Fähigkeit und Symmetrie ihrer Theile verſehen, und innerhalb einer groben Materie befindlich. Als durch ſich ſelbſt bewegliche Subſtanz enthält ſie für die gröbere Materie das Princip der Thätigkeit, und darnach ihre Diſpoſition, Fähigkeit oder Symmetrie iſt, iſt auch die Art und Weiſe ihrer Thätigkeit beſchaffen. Sie läßt ſich mit einem höchſt ſubtilen Feuerflämmchen vergleichen; ſo lange dieſes lodert, lebt das Thier; ſobald es erliſcht, hört das Thier zu leben auf. Gaſſendi bringt mehrere Gründe für die feurige Natur des Seelenweſens aus der griechiſchen Naturphiloſophie bey, die ich hier übergehe. Von der bloß thieriſchen Seele iſt gleichwohl die menſchliche überhaupt genommen weſentlich verſchieden. Dieſe iſt nicht bloß thieriſch. Man kann daher ein zwiefaches Seelenweſen im Menſchen annehmen, ein körperliches thieriſches, und ein unkörperliches vernünftiges. Man ſpricht zwar immer nur von der menſchlichen Seele als Einer Subſtanz; aber dies beweiſt gegen die Hypotheſe von einem zwiefachen Seelenweſen nichts, da man doch auch von dem Menſchen als Einer Subſtanz redet, ob er gleich, wie allgemein zugeſtanden wird, aus Körper und Seele zuſammengeſetzt iſt. Redet man von Einer Seele des Menſchen, ſo verſteht man darunter gewöhnlich die vernünftige,

als den vornehmſten Beſtandtheil des Seelenweſens überhaupt, und ſchließt die empfindende und ernährende Seele aus. Der Einwurf, daß die Materie nicht mehrer Formen empfänglich ſey, und die Seele, die Form des Körpers, nur Eine ſeyn könne, iſt hier auch nichts bedeutend, weil die Vorausſetzung, daß die Seele überhaupt eine Form des Körpers ſey, geleugnet wird *).

Die vernünftige Seele als unkörperliche Subſtanz iſt unmittelbar von Gott erſchaffen, und dem Körper eingepflanzt. Sie aſſiſtirt nicht bloß dem Körper, ſondern ſie iſt eine bildende Form deſſelben (eſt in corpore tanquam forma informans, et non ſimpliciter aſſiſtens). Die weſentlichen Eigenſchaften der vernünftigen Seele ſind Verſtand und Willen. Daß dieſe nicht zur thieriſchen Seele gehören, ſucht Gaſſendi mit folgenden Gründen darzuthun. Erſtlich: Es giebt Thätigkeiten des Verſtandes, welche nicht von der bloßen Imagination herrühren können, und alſo eine ſpecifiſche Verſchiedenheit jenes von dieſer beweiſen; denn ſonſt könte man glauben, daß, da den Thieren auch das Vermögen der Imagination zukomt, zwar das Imaginationsvermögen der menſchlichen Seele das thieriſche übertreffe, der Unterſchied zwiſchen den Thierſeelen und den menſchlichen aber doch nur in dem Mehr oder Minder liege, und nicht ſpecifiſch ſey. Zu den eigenthümlichen Thätigkeiten des Verſtandes aber gehört, daß wir etwas denken können, wovon wir uns ſchlechterdings kein Bild der Imagination zu machen im Stande ſind (was ſchlechterdings nicht angeſchaut werden kann). So können wir

*) *Gaſſendi* Phyſ. ſect. III. lib. III. cap. 4. Opp. T. II. p. 221 ſq.

wir durch Schlüſſe die Größe der Erde, der Sonne, und anderer Himmelskörper erkennen; aber ein anſchauliches Bild dieſer Größe können wir nie haben, und jeder Verſuch es zu bewirken hat nur eine dunkle verworrene Anſchauung zur Folge, die doch immer weit hinter der wahren Größe jener Gegenſtände zurückbleibt. Die Phantaſie hat ſtets materielle Formen, mit welchen ſie die Objecte einbildet; der Verſtand hat dieſe nicht, ſondern erkennt die Objecte unabhängig von der Sinnenform durch eigene beſondere Kraft. Da der letztere alſo Gegenſtände ohne materielle Formen erkennt, ſo muß er ſelbſt immateriell ſeyn, wie die Materialität des Vermögens der Phantaſie eben daraus erhellt, daß ſie ohne materiellen Stoff nichts vorzubilden vermag. Zweytens: Der Verſtand hat das Vermögen der Reflexion, ſo daß er auf ſich ſelbſt reflectiren, ſeine eigenen Thätigkeiten d. i. ſich ſelbſt denken kann. Dieſes Vermögen aber iſt über alle körperliche Fähigkeiten erhaben; denn alles Körperliche iſt an einen gewiſſen Ort gebunden, und kann nicht in ſich ſelbſt zurückgehen, ſondern nur zu einem Andern hin ſich bewegen. Daher auch der Grundſatz: Nihil agit in ſe ipſum. Die Hand kann zwar den Schenkel, und der Finger die innere Hand berühren, und inſofern kann man ſagen: Jemand berühre ſich ſelbſt; dieſes aber wird ſo verſtanden, daß ein Theil des Körpers den andern berühre; hingegen kann der Theil, die Fingerſpitze z. B., ſich nicht ſelbſt berühren, das Auge ſich nicht ſelbſt ſehen u. ſ. w. Auch den Thieren fehlt jenes Vermögen der Reflexion durchaus. Ein Hund ſteht wohl zuweilen ſtille auf ſeinem Wege, läuft zurück, oder nimt einen andern Weg; das iſt jedoch bey ihm nur Wirkung der Erinnerung oder irgend einer neuen Phantaſievorſtellung, nicht einer Reflexion ſeines Verſtandes. Drittens:

tens: Wir können nicht bloß allgemeine Dinge oder allgemeine Begriffe denken, ſondern auch das Princip des Allgemeinen. Bey dem Allgemeinen wird von allen Bedingungen des Materiellen und Concreten, der Größe, Figur, Farbe u. w., abſtrahirt; der Verſtand alſo, welcher dieſe Abſtraction macht, muß von der Materie unabhängig ſeyn. Die Thiere haben das Vermögen der Anticipation im Epikuriſchen Sinne des Worts; aber ſie können keine Allgemeinheit denken; ſie ſtellen ſich immer das Gefärbte vor; einen Begriff von der Farbe überhaupt können ſie nicht haben. Nun ſcheint freylich kein abſtracter Begriff ganz ohne alle ſinnliche Merkmale zu ſeyn; gleichwohl können wir ein ſinnliches Merkmal nach dem andern von dem Gegenſtande abſondern, und das Abſtrahiren ſelbſt muß folglich überhaupt eine von der Materie unabhängige Thätigkeit ſeyn. Viertens: In Anſehung ſeines Objects umfaßt der Verſtand Alles, nicht bloß körperliche, ſondern auch unkörperliche Naturen. Daß er hierin uneſchränkt ſey, kann man daraus abnehmen, daß er ſich auf jede mögliche Gattung von Dingen erſtreckt, und keine iſt, zu deren Erkentniß er unfähig wäre, wiewohl dieſe und jene Hinderniſſe eintreten können, wegen deren er manche Dinge nicht wirklich erkennt. Man kann hiergegen einwerfen, der Verſtand vermöge doch die innern Weſen der Dinge nicht zu erkennen; allein man offenbare ſie ihm nur, ſtatt daß ſie itzt verborgen ſind, und es wird an der Erkentniß nicht fehlen. Nun giebt es keine körperliche Fähigkeit, die nicht auf gewiſſe Gattungen von Dingen eingeſchränkt wäre. Selbſt die Phantaſie, die auf mehrere Gattungen ſich zu erſtrecken ſcheint, bezieht ſich doch nur auf Sinnendinge, und kann auſſerhalb der Sphäre

dieſer

dieſer nichts erkennen. Da demnach der Verſtand allein alle möglichen Dinge zu erkennen vermag, die körperlichen ſowohl als die unkörperlichen, ſo kann er nicht materiell oder mit der Materie vermiſcht, ſondern er muß frey und von ihr unabhängig ſeyn. Hier ſtimte alſo Gaſſendi mit dem Anaxagoras und Ariſtoteles überein: der Verſtand als ſolcher ſey nothwendig etwas Reines und Unvermiſchtes (*αμιγης*), weil er Alles erkennt (*επει παντα νοει*) *).

Dieſe Gründe beweiſen nach G. hinlänglich, daß die vernünftige Seele oder das Subject des Verſtandes unkörperlich ſeyn müſſe. Da aber die Seele nicht ewig iſt, weil ſie keine Idee von ihrer ewigen Exiſtenz vor ihrem Daſeyn in dem Menſchen, welchem ſie einwohnt, hat: ſo muß Gott ihr Urheber ſeyn, und ſie aus Nichts erſchaffen haben. Denn der Urſprung einer unkörperlichen Subſtanz, die gar keine Materie und keine Theile hat, läßt ſich nicht anders denken, als daß ſie aus Nichts hervorgebracht ſey. Zwiſchen dem Nichts aber und dem Hervorbringen aus dem Nichts iſt eine unendliche Diſtanz; daher iſt das Hervorbringen aus dem Nichts nicht durch eine endliche Kraft möglich; es kann nur durch die unendliche Allmacht der Gottheit geſchehen. Dieſe Erklärung der Seelenentſtehung ſcheint zwar ſupernaturaliſtiſch zu ſeyn; allein die Phyſik muß doch zuletzt zu einem göttlichen Urheber der Natur zurückkehren, der den letzten Grund des Vorhandenen enthält, wenn natürliche Urſachen nicht mehr ausreichen **).

Gaſ-

*) Ibid. ſect. III. lib. IX. cap. 2. Opp. T. II. p. 383.

**) Gaſſendi führt eine ſchöne Stelle an aus dem Cicero (Quaeſt. Tusc. I, 27), die auch hier einen Platz verdient:

Gaſſendi komt auch hier wieder auf die ſchwierige Frage, die in ſeinem Zeitalter zuerſt aufgeworfen wurde, und die Metaphyſiker ſo lange beſchäfftigt hat: Wie eine unkörperliche Subſtanz (die Seele) ſo mit dem Körper vereinigt werden könne, daß ſie für dieſen mehr als ein bloß aſſiſtirendes Princip, daß ſie für ihn eine forma informans würde? Wollte man auch keine unmittelbare Verbindung der geiſtigen Seele mit dem Körper ſtatuiren, ſondern nur eine mittelbare durch die ernährende und empfindende Seele, die gleichſam das Band zwiſchen Körper und Geiſt abgebe; ſo iſt doch auch die empfindende Seele von körperlicher Natur, und die Schwierigkeit iſt alſo mit dieſer Vorausſetzung nicht gehoben. Wie kann im Körper etwas enthalten ſeyn, wodurch er die geiſtige Einwirkung auffaßt; oder in der Seele etwas, wodurch ſie die Afficirungen des Körpers aufnimt? Gaſſendi ſtellte hier zur Erklärung eine eigene Hypotheſe auf, die man in den ſpätern Lehrbüchern der Metaphyſik bey der Lehre

dient: Animorum nulla in terris origo inveniri poteſt: nihil enim eſt in animis mixtum atque concretum, aut quod ex terra natum atque fictum eſſe videatur; nihil ne aut humidum quidem, aut flabile, aut igneum. His enim in naturis nihil ineſt, quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat, quod et praeterita teneat, et futura provideat, et complecti poſſit praeſentia; quae ſola divina ſunt. Nec invenietur vnquam, vnde ad hominem venire poſſint, niſi a Deo. Singularis eſt igitur quaedam natura atque vis animi, ſejuncta ab his vſitatis notisque naturis. Itaque quidquid eſt illud, quod ſentit, quod ſapit, quod vivit, quod viget, coeleſte et divinum eſt, ob eamque rem aeternum ſit neceſſe eſt. Nec vero Deus ipſe, qui intelligitur a nobis, alio modo intelligi poteſt, niſi mens ſoluta quaedam et libera, ſegregata ab omni concretione mortali, omnia ſentiens et movens, ipſaque praedita motu ſempiterno.

Lehre von der Möglichkeit der Harmonie des Leibes und der Seele ganz vergeſſen zu haben ſcheint, ſo wie überhaupt die Celebrität der Carteſianiſchen Philoſophie den Gaſſendismus faſt ganz verdunkelt hat. Er nahm an, daß Gott drey verſchiedene Hauptclaſſen von Weſen erſchaffen habe, die reingeiſtigen oder Intelligenzen (Engel), die reinkörperlichen, und eine dritte aus jenen beyden gemiſchte Claſſe, die menſchlichen Seelen, ne vllum naturae genus tanto ac tam perfecto operi deeſſe videretur. Die menſchliche Seele aber iſt ſo beſchaffen, daß ſie durch ihre Natur eine Neigung zum Körper und zur empfindenden Seele hat, und indem ſie für die empfindende Seele das vollendende Princip ausmacht, dadurch zugleich die wahrhafte Form und der actus des Körpers wird. Der Körper aber als das Subject, die Materie, und das receptive Vermögen (potentia receptrix) für die empfindende Seele, wird durch die Vermittelung dieſer auch das receptive Vermögen für die vernünftige Seele. Es verhält ſich hiermit ohngefähr ſo, ſagt Gaſſendi, als wenn ein Fürſt ſeine jüngſte Tochter einem Bauer beſtimt, und ſie zu der Ehe Neigung empfindet, ſowohl weil der Vater ſie dazu beſtimt hat, als weil ſie Kinder aus derſelben zu gebähren hofft. Hier wird die Ehe nicht durch die Gleichheit des Standes bewirkt, ſondern durch die Beſtimmung und Neigung: eben ſo hat die Anhänglichkeit der vernünftigen Seele an dem Körper nicht ihren Grund in der Gleichheit der Subſtanzen; denn dieſe ſind weſentlich von einander verſchieden; ſondern in der Beſtimmung des oberſten Vaters der Natur, und der dadurch erzeugten Neigung der Seele zum Körper. Die vernünftige Seele iſt zunächſt mit der empfindenden verbunden, nicht weil dieſe von feinerer Materie iſt, ſondern weil ſie die Phan-

taſie enthält, deren jene ſich zur Erkentniß der Sinnengenſtände bedienen muß. Es bedarf auch gar keiner materieller Organe, wodurch die vernünftige Seele von der empfindenden und von dem Körper ſelbſt berührt werden, und wodurch jene dieſe wiederum berühren könne. Die Stelle ſolcher Organe wird durch die innige Gegenwart und die Vereinigung beyder erſetzt, und die erwähnte Beſtimmung und Neigung der Seele zum Körper macht beyde ſo zu Einem Individuum, daß ſie von einander unzertrennlich ſind. Aus dem Grunde darf man auch die menſchliche Seele nicht für ein dem Körper bloß aſſiſtirendes Princip erklären, wie es die Intelligenz oder der Engel für denjenigen Körper iſt, welchen er bewegt; denn dem Engel fehlt die natürliche Neigung zum Körper, welche der menſchlichen Seele eigen iſt.

Inzwiſchen iſt hier noch eine andere Schwierigkeit übrig. Da die vernünftige Seele nur durch die Vermittelung der empfindenden mit dem Körper vereinigt wird; dieſe aber in Verbindung mit dem ganzen Körper ſteht; ſo fragt es ſich, ob auch jene mit dem ganzen Körper, oder nur mit einem gewiſſen Theile deſſelben, und folglich auch nur mit einem gewiſſen Theile der empfindenden Seele vereinigt ſey; und ob dieſer Theil das Gehirn, das Herz, oder irgend ein anderer ſey? Dies iſt die berühmte Frage: Wo die vernünftige Seele ihren Sitz habe? Daß die Thätigkeit des Verſtandes nur in einem gewiſſen Theile des Körpers geſchehe, giebt Jeder zu; aber ob darum das Princip der Thätigkeit, der Verſtand, er mag für eine Subſtanz oder für ein Vermögen gehalten werden, bloß in eben dieſem Theile ſey? darüber ſind die Meynungen nicht einhällig. Einige, denen die vernünftige und

empfindende Seele dieſelbe Subſtanz zu ſeyn ſcheint, glauben, daß die vernünftige Seele eben ſowohl durch den ganzen Körper verbreitet ſey, wie es die empfindende iſt. Auch diejenigen, welche den Verſtand für ein bloßes Vermögen halten, nehmen ebenfalls die Verbreitung desſelben durch den ganzen Körper an; weil die vernünftige Seele nirgends ohne denſelben ſeyn könne; ob gleich ſie nur in dem Theile des Körpers zu denken vermöge, in welchem ſie die Phantaſie zur Gehülfinn habe, auf eben die Weiſe, wie die Fähigkeit zu ſehen im Auge ihren Siß hat. Wenn jedoch mit Wahrheit behauptet werden kann, daß die vernünftige Seele von der empfindenden der Subſtanz nach verſchieden ſey; ſo kann ſie mit dieſer nur in dem Theile des Körpers verbunden ſeyn, in welchem die Phantaſie iſt, und wo folglich auch die Function des Erkennens und Schließens ſtatt findet. Obgleich die vernünftige Seele den ganzen Körper beherſcht und regiert, ſo iſt darum doch nicht nothwendig, daß ſie ihm überall gegenwärtig ſey: ſo wenig wie ein Regent in ſeinem Reiche überall gegenwärtig zu ſeyn braucht. Man giebt ja zu, daß die Phantaſie bey den Thieren in einem gewiſſen Theile des Körpers wohne, und in Verbindung mit dem Inſtincte durch die übrigen Hülfsfähigkeiten alle thieriſche Verrichtungen bewirke; wie viel mehr ſollte dies nicht bey der Phantaſie des Menſchen der Fall ſeyn, und vollends bey der vernünftigen Seele, von welcher die Phantaſie nur die Dienerinn iſt? Aber welcher Theil des Körpers kann denn für den eigentlichen Siß der Phantaſie und der vernünftigen Seele gelten? Gaſſendi prüft zuvörderſt die bekanten Meynungen der ältern Philoſophen, und ſtimt zuleßt derjenigen bey, in welcher das Gehirn für den Siß der Seele angenommen wird. Das Gehirn iſt der Mittelpunct,

welchem alle Nerven ausgehn, und in welchem alle Empfindungen ſich vereinigen. Auch beruft ſich G. auf die Erfahrung. Wenn wir denken, ſo fühlen wir, daß die Thätigkeit nicht in der Bruſt, ſondern im Kopfe vorgehe. Die Affecten, die freylich nicht ohne Wallungen in der Bruſt ſtatt finden, ſind nur der empfindenden Seele eigen.

Gaſſendi erklärt nun noch weiter die Natur ſowohl der vernünftigen Seele als der Phantaſie, und ihr gegenſeitiges Verhältniß, worin ich ihm aber hier nicht folgen kann. Statt deſſen will ich noch etwas über ſeine Vorſtellungsart von dem Begehrungsvermögen und dem Willen anmerken.

Das Begehrungsvermögen unterſcheidet ſich darin vom Verſtande, daß wie dieſer nach der Erkentniß der Wahrheit und der Exiſtenz der Gegenſtände ſtrebt, dieſe mag wirklich oder ſcheinbar ſeyn, und das Falſche flieht: ſo ſtrebt jenes nach der Güte und Uebereinſtimmung des Objects mit der menſchlichen Natur, ſey dieſe wiederum wirklich oder ſcheinbar, und verabſcheut das Böſe, oder dasjenige, was ſchädlich iſt oder ſeyn kann. Die Function des Verſtandes und das Reſultat derſelben als ſolches bleiben in der Seele ſelbſt enthalten; hingegen die Function des Begehrungsvermögens geht in den Körper über; jene iſt einfacher und ruhiger, und ſcheint der Seele ſelbſt mehr anzugehören; dieſe iſt unruhiger und ungeſtümer, und ſcheint dem Körper verwandter zu ſeyn.

Indeſſen obgleich der Verſtand ſich ſeiner Natur nach bloß auf Erkentniß bezieht, ſo kann er doch ſein Object, die Wahrheit, nicht ungerne erkennen,

und

und alſo auch ſeine Thätigkeit nicht ohne ein gewiſſes Luſtgefühl ausüben. Daher können auch dem Verſtande analogiſch gewiſſe Affecten beygelegt werden, wie dem Begehrungsvermögen, und eben ſo muß er auch gewiſſe Triebe haben. Ferner es iſt lediglich der Verſtand, der das moraliſch Gute erkennt und beurtheilt; der, gleich wie er einſieht, daß es vorzuziehen ſey, alſo auch es vorzuziehen befiehlt; der folglich das Gute lieben, und das ihm entgegengeſetzte Böſe verabſcheuen muß. Es ſcheint demnach im Verſtande ebenfalls ein gewiſſer Trieb zu ſeyn, auf welchen auch das Streben nach dem Moraliſch Guten zurückgeführt werden kann. Da aber der Verſtand der immaterielle Theil der Seele iſt, ſo müſſen auch ſeine Affecten und Triebe in Beziehung auf das Gute und Böſe ſo rein und einfach ſeyn, daß ſie mit den gemeinen ſinnlichen Affecten kaum etwas Aehnliches haben. Deßwegen ſcheinen auch die Pythagoreer und Plato dem Verſtande alle Affecten abgeſprochen zu haben, damit man ſie nicht mit den groben ſinnlichen Affecten verwechſeln und geneigt werden möchte, dieſe dem Verſtande zuzuſchreiben.

Der Wille iſt mit dem Begehrungsvermögen einerley, ſofern bloß von Trieben und thätigen Beſtimmungen als ſolchen die Rede iſt. Allein der vernünftige Trieb oder der vernünftige Wille gehört dem Verſtande an; denn der letztere kann allein überlegen und entſcheiden, was zu thun oder zu laſſen ſey. Eine Pflicht wird ausgeübt, nicht vermöge einer Beſtimmung des bloßen Willens, ſondern vermöge einer Vorſchrift der Vernunft. Die Freyheit des Menſchen liegt eben daher auch nicht in dem bloſſen Willen, ſondern in der Vernunft. Giebt

man zu, daß der Wille ein blindes Vermögen ſey, welches ohne den Verſtand weder wollen noch nicht wollen, begehren noch verabſcheuen kann; ſo iſt es ſeltſam, daß man dennoch dem Willen eher als dem Verſtande die Freyheit beymißt. Vielleicht rührt dies daher, daß die Wahl, in welcher die Freyheit vornehmlich beſteht, ein gewiſſes Wollen (volitio) zu ſeyn ſcheint, ſofern wir beym Wählen nur Eines unter Mehrern wollen; obgleich dies Wollen doch nichts anders als eine Determination des Verſtandes, ein Urtheil der Vernunft, oder eine Vorſchrift iſt, eher dieſes als etwas Anderes zu wollen. Das Reſultat, welches Gaſſendi zieht, läuft darauf hinaus: Die vernünftige Seele hat ſowohl Verſtand als Willen d. i. einen vernünftigen Trieb, der, ſo wie der Verſtand von der Phantaſie, ſich von dem gemeinen ſinnlichen Triebe unterſcheidet. So lange aber die Seele mit dem Körper verbunden iſt, wird jener vernünftige Trieb ſehr oft durch die ſinnlichen überwältigt und der Menſch zum Böſen fortgeriſſen, auf gleiche Weiſe, wie der Verſtand ſehr oft durch die Phantasmen getäuſcht und vom Wahren abgeleitet wird. Uebrigens kann der vernünftige Wille nirgend anderswo ſeinen Sitz haben, als wo ihn die vernünftige Seele hat, d. i. im Gehirne. Wenn der vernünftige Wille im Menſchen der Hülfe der Sinnlichkeit gar nicht bedürfte, ſo würde er bloß und ſchlechthin dem Guten nachſtreben; ſo aber muß er in Verbindung mit den ſinnlichen Affecten wirkſam ſeyn, und zwar ſo, daß er dieſe beherſcht und regiert. Der Sitz der ſinnlichen Affecten wird verſchieden angegeben, und ſchwerlich haben alle denſelben Sitz, z. B. im Herzen, oder in der Leber, oder der Milz u. w. *).

Für

*) Ibid. ſect. III. lib. X. cap. 1. Opp. T. II. p. 409 ſq.

Für die Unſterblichkeit der Seele führt Gaſſendi Gründe an aus der Offenbarung, aus der Phyſik, und aus der Moral. Das phyſikaliſche Argument nimt er her von der Immaterialität der Seele, die er in dem Abſchnitte vom Verſtande zu beweiſen geſucht hatte. Eine immaterielle Subſtanz hat keine Theile, in welche ſie aufgelöſt werden könte; ſie muß alſo nothwendig in ihrem Weſen fortdauern; denn weder in ihr, noch auſſer ihr, giebt es ein Princip ihrer Zerſtörung. Es läßt ſich einwerfen: wenn auch eine immaterielle Subſtanz nicht wie ein Körper durch Auflöſung der Theile zerſtört werden mag, ſo kann es doch auch für jene eine Art der Vernichtung geben, die uns unbekant iſt. Man muß doch annehmen, daß die Seele erſchaffen ſey; eben die Urſache, welche ſie erſchuf, kann ſie auch wieder vernichten. Auch die Heyden, die großentheils die Dämonen für unkörperlich hielten, glaubten doch, daß dieſe nach einer langen Reihe von Jahren untergiengen. Hierauf erwiedert Gaſſendi: Der Verſtand kann ſich keine andere Zerſtörung denken, als entweder eine ſolche, die in der Trennung der Theile einer Subſtanz beſteht, wodurch die bisherige Verbindung der Theile aufgehoben wird; oder eine gänzliche Vernichtung, wodurch die Subſtanz in das Nichts übergeht. Die erſte Art der Zerſtörung kann nur die Körper treffen; die andere aber diejenigen Subſtanzen, die aus Nichts hervorgebracht ſind, alſo insbeſondere die unkörperlichen. Nun geſieht Gaſſendi, daß man allein dem Schöpfer, als einem Weſen, das den ewigen Grund ſeines Daſeyns in ſich ſelbſt hat, eine eigentliche und abſolute Unſterblichkeit beylegen könne; und daß das ganze Univerſum, ſofern es erſchaffen iſt, folglich auch die aus Nichts hervorgebrachten unkörperlichen Subſtanzen, im Verhältniſſe

zur

zur Gottheit nur eine precäre Unſterblichkeit (precariam immortalitatem) haben, und, ſobald Gott will, ſchlechthin vernichtet werden können. Auf der andern Seite aber muß man auch vorausſetzen, daß Gott nichts gegen die Ordnung der Natur thue, und daß der einmal von ihm nach der höchſten Weisheit beſtimte Lauf der Dinge fordauern werde: woraus denn auch die ewige Exiſtenz der unkörperlichen Dinge erhellt. Die Meynung der Heyden über dieſen Punct kann gar nicht in Anſchlag gebracht werden. Einige Philoſophen haben für die Unſterblichkeit der Seele die Unkörperlichkeit derſelben nicht einmal nöthig gefunden; wird indeſſen die Seele als materiell genommen, ſo gründet ſich ihre Unſterblichkeit nur auf die göttliche Gnade, und wird nicht aus der eigenen Natur der Seele dargethan, wie doch in der Phyſik geſchehen muß.

Zu den moraliſchen Argumenten für die Unſterblichkeit der Seele rechnet Gaſſendi den Glauben aller Völker daran, ſo verſchieden auch die Meynungen derſelben vom Zuſtande der Seele nach dem Tode, von dem Orte ihres künftigen Aufenthalts u. w. ſind. Er erwähnt auch unter andern der Wilden in America, die ebenfalls die Unſterblichkeit hofften. At conſtat, ſetzt er hinzu, nihil eſſe tutius ad confirmandum aliquid, quod homines attineat, ipſo generis totius conſenſu. Vt enim cum disquiritur, quod ad jus animale ſpectat (id naturale vulgo dicunt), opinionem expendimus ex obſervatione eorum, quae ſunt animalibus omnibus communia: Sic dum aliquid quaerimus, quod juris humani ſit, ſeu ſpeciali jure pertineat ad homines, ferre ſententiam aequum eſt ex eo, quod omnibus probatur; *videlicet aut nulla eſt, aut haec eſt habenda lex et vox naturae.* Freylich glau-

glauben einzelne Menſchen, beſonders Philoſophen, nicht an Unſterblichkeit. Dies widerlegt gleichwohl das obige Argument nicht; denn ſie können irren, und hegen bekantlich über manche Dinge ſehr abſurde Meynungen, worüber der große Haufen viel richtiger urtheilt. Daß aber die unter den Menſchen verbreitete Hoffnung der Unſterblichkeit urſprünglich eine Erfindung der Geſetzgeber ſey, leuchtet ſchon daraus als falſch ein, daß man ſie auch bey Völkern antrifft, die noch gar keine poſitive Geſetzgebung kennen; obgleich allerdings in der Folge die Geſetzgeber und Religionsſtifter jene Idee mit zur Begründung ihrer Geſetzgebung und Religion gebraucht haben.

Ein anderes moraliſches Argument für die Fortdauer der Seele nach dem Tode liegt in dem dem Menſchen angebohrnen Wunſche derſelben. Selbſt diejenigen, welche die Unſterblichkeit bezweifeln, können doch den Wunſch derſelben nicht unterdrücken; und wenn Jemand auch überzeugt zu ſeyn wähnt, daß nach dem Tode alles aus ſey, ſo beſchleicht ihn doch die Skepſis hieran, ohne daß er ſelbſt es bemerkt. Die Natur thut aber nichts vergebens, und es iſt nicht wahrſcheinlich, daß ſie uns einen leeren Trieb eingepflanzt haben ſollte, der nie befriedigt würde. Wenn man einwirft, daß wohl Niemand exiſtire, der nicht auch Ehre, Reichthum, ewige Jugend, oder ewige Fortdauer des gegenwärtigen Lebens wünſche; daß aber hieraus gar nicht folge, der Wunſch müſſe erfüllt werden; ſo iſt zu antworten, daß zwiſchen Wünſchen dieſer Art und jenem Wunſche nach Unſterblichkeit eine große Ungleichheit ſey. Es giebt Wünſche, die bey aller ihrer Allgemeinheit unter den Menſchen, doch nicht unmittelbar durch die menſchliche Natur beſtimt werden, ſondern

dern lediglich aus vorgefaßten Ideen von Nutzen oder Luſt entſpringen, die mit ihrer Befriedigung verbunden ſeyn möchten. Ein ſolcher Wunſch iſt z. B. der, fliegen zu können. Wer hegt ihn nicht zuweilen? Da uns aber die Natur keine Flügel gab, ſo iſt ſie auch nicht verbunden, dieſen Wunſch zu gewähren. Hingegen giebt es andere Wünſche und Begierden, die, da ſie unmittelbar durch die Natur beſtimt werden, auch in ihr die Mittel zur Befriedigung finden. Von der Art iſt der Wunſch, geſund und von Schmerzen befreyt zu ſeyn. So wie dieſen die Natur ſelbſt erzeugt, ſo ſtrengt ſie auch alle ihre Kräfte an, um ihn zu erfüllen, und die ihm entgegenſtehenden Hinderniſſe zu überwinden. Nun gehören die vorher erwähnten Wünſche, deren Erfüllung nicht in der Gewalt der Natur ſteht, zur Claſſe derer, die nicht unmittelbar durch die Natur beſtimt werden; der Wunſch der Unſterblichkeit aber gehört zur andern Claſſe. Die Unſterblichkeit nehmlich, nach welcher wir von Natur ſtreben, iſt eine zwiefache, der Gattung, und des Individuums. Um jene zu erreichen, pflanzte uns die Natur den Geſchlechtstrieb ein; zur Erreichung dieſer verlieh ſie der Seele dasjenige, wodurch wir eigentlich ſind, was wir ſind, ein unkörperliches d. i. unauflösliches Weſen, wie oben gezeigt worden iſt. Hiermit ſteht nicht im Widerſtreite, daß wir den Tod fürchten, anſtatt daß wir ihn wünſchen ſollten, wenn er uns zu einem beſſern Leben führt; denn jenes hat darin ſeinen Grund, daß der Menſch mehr durch das Gegenwärtige, als durch das Abweſende und Künftige gerührt wird: eine Eigenheit der menſchlichen Natur, die nicht bloß in dieſem Falle, ſondern auch in andern Fällen zu Irrthümern, Thorheiten und Laſtern verleitet.

Ein drittes moraliſches Argument für die Unſterblichkeit der Seele fließt aus der gerechten Weltregierung Gottes; denn ſo gewiß Gott exiſtirt, ſo gewiß muß er auch das gerechteſte Weſen ſeyn. Eine Folge der gerechten Weltregierung Gottes iſt, daß es den Guten wohl gehe, und die Böſen beſtraft werden. Da im gegenwärtigen leben ſich hiervon häufig das Gegentheil ereignet; ſo muß ein anderes leben bevorſtehen, in welchem dies Misverhältniß zwiſchen Würdigkeit und Glückſeligkeit ausgeglichen wird.

Man könte einwenden, daß eben dies Misverhältniß auch unter den Thieren ſtatt finde, indem das unſchuldige lamm von dem Wolfe, die Taube vom Habichte zerriſſen würden, und alſo auch dieſe deßwegen ein anderes leben nach dem Tode zu hoffen haben müßten, wo ihnen ihr leiden vergolten und ihre Feinde beſtraft würden: was doch ungereimt zu ſeyn ſcheine. Allein zwiſchen den Menſchen und Thieren iſt hierin ein Unterſchied. Die Vorſehung Gottes erſtreckt ſich beſonders auf die Menſchen, weil dieſe die einzigen Weſen ſind, die ihren Schöpfer zu erkennen, zu lieben und zu preiſen vermögen; was alſo die Gottheit den Menſchen gewährt, gewährt ſie darum nicht auch den Thieren. Ferner die Menſchen ſind mit einander in einem ſolchen gegenſeitigen Verhältniße, wie es die Thiere von verſchiedener Art nicht ſind; der Menſch iſt verpflichtet, ſeinen Mitmenſchen wohl zu thun und ihnen kein Unrecht zuzufügen; eine ſolche Verpflichtung hat der Wolf gegen das lamm, der Habicht gegen die Taube nicht; die Handlungen dieſer Thiere ſind alſo von der beſondern göttlichen Vorſehung ausgenommen. Dazu komt, daß durch die Einrichtung der Natur, oder vielmehr Gottes ſelbſt, einige Thiere ſich vom Fleiſche,

andere von Kräutern nähren; alſo müſſen jene die anderen Thiere zerreiſſen und tödten, weil ſie ſonſt ſich nicht ernähren könten. Freylich giebt es auch Thiere derſelben Art, die ſich gegenſeitig verfolgen und tödten z. B. Hunde, Hähne u. dgl. Allein der Menſch hat vor dieſen voraus, daß er das Rechtsgeſetz der Natur oder Gottes erkennt, und ſeine Verbindlichkeit, ihm zu gehorchen, einſieht; daß er weiß, inwieferne er dies Geſetz beobachte oder übertrete und ſich dadurch Verdienſt oder Schuld zuziehe; dahingegen den Thieren dieſe Erkentniß gänzlich fehlt, und die Gerechtigkeit Gottes alſo bey ihnen gar keine Anwendung findet. Auch hat der Menſch allein die Idee von einem künftigen Zuſtande nach dem Tode, und wünſcht, glücklich in demſelben zu ſeyn; die Thiere haben davon gar keine Ahndung.

Ein anderer Einwurf läßt ſich gegen das obige Argument vorbringen, daß die Tugend ſelbſt ihr ſchönſter Lohn ſey, ſo wie das Laſter ſelbſt ſeine härteſte Strafe; daß es alſo keines künftigen Zuſtandes nach dem Tode bedürfe, in welchem die Tugend ihren Lohn und das Laſter ſeine Strafe erſt empfange. Daß gleichwohl die Tugend ſelbſt ſich nicht hinlänglich belohne, ſcheint ſchon daraus zu erhellen, weil der Menſch auſſer nach ihr noch nach etwas Anderem ſtrebt. So erhaben und beredt auch die Stoiker über die Selbſtbelohnung der Tugend philoſophirt haben, ſo haben ſie doch die Menſchen nicht überreden können, nach keinem andern Gute zu trachten. Es folgt hieraus, daß wenn auch die Tugend den Menſchen muthig und ſtandhaft macht und über Unglücksfälle erhebt, die Menſchheit dennoch auf eine andere Belohnung auſſer der Tugend ſelbſt rechne, und eben ſo dem Laſter, auch wenn es

ſich

ſich ſelbſt beſtraft, doch auch noch eine andere Strafe bevorſtehe. Da nun in dem gegenwärtigen Leben weder die Tugend jene Belohnung, noch auch das Laſter jene Strafe erhält, ſo muß es allerdings einen Zuſtand der Vergeltung nach dem Tode geben. Sofern überdem die Tugend aus der Freyheit hervorgeht und etwas Göttliches iſt, muß auch die Belohnung der Würde derſelben angemeſſen ſeyn. Dies iſt ſie aber nur alsdenn, wenn ſie der Seele nicht entriſſen werden kann, ſondern von ewiger Dauer iſt; denn in dem entgegengeſetzten Falle würde die Furcht des Verluſtes die Seele beunruhigen, weil ſie den Lohn immer als ein zufälliges und vergängliches Gut erkennte. Auch aus dieſem Grunde iſt die angemeſſene Belohnung der Tugend nur erſt nach dem Tode möglich, und die moraliſche Nothwendigkeit derſelben läßt alſo auf einen Zuſtand nach dem Tode ſchließen.

Nach der Erörterung der Gründe für die Unſterblichkeit geht Gaſſendi zur Widerlegung der Epikuriſchen Argumente gegen dieſelbe über. Epikur hielt das Seelenweſen für körperlich, und zwar für aus Atomen zuſammengeſetzt, die noch feiner und beweglicher ſeyen, als diejenigen, aus welchen das Waſſer, der Nebel, der Rauch u. w. beſtehe. Da dieſe Subſtanzen ſo leicht zerſtreut werden könten, ſo ſey dies bey der Seele wegen der größern Beweglichkeit ihrer Beſtandtheile noch leichter, und jene werde demnach durch den Tod des Körpers zugleich zerſtört. Gaſſendi leugnet hier nur die Vorausſetzung, daß die Seele körperlich ſey, und damit fiel auch die Folgerung weg.

Das zweyte Epikuriſche Argument für die Sterblichkeit der Seele war, daß die Seele zugleich mit dem

Körper erzeugt werde, und die Zunahme und Abnahme der Seelenkräfte der Erfahrung gemäß ſich verhalte, wie die Zunahme und Abnahme der Kräfte des Körpers; die Seele alſo durch den Tod daſſelbe Loos erfahren werde, was den Körper trifft. Auch Panätius hatte die Sterblichkeit der Seele aus der Erzeugung derſelben gefolgert; denn was erzeugt oder entſtanden iſt, das geht auch wieder unter. Gaſſendi antwortet, daß der Grundſatz: Alles Entſtandene iſt vergänglich, ſich nur auf körperliche Dinge anwenden laſſe, nicht eben ſo auf die Seele als unkörperliche Subſtanz. Die Seele muß freylich hervorgebracht ſeyn, da es urſprünglich auſſer der Gottheit nichts Unkörperliches giebt. Wäre die Seele ewig, ſo müßte ſie entweder eine ſelbſtſtändige und von jeder andern unabhängige Subſtanz ſeyn; oder ſie müßte einer andern ewigen Subſtanz adhäriren, und nur von dieſer beym Uebergange in den Körper abgeſondert ſeyn. Daß in Anſehung der Seele aber keines von beyden ſich behaupten laſſe, geht daraus hervor, daß wir doch ſchlechterdings keine Erinnerung von einem ewigen Daſeyn haben; daß alsdenn das Univerſum keinen Anfang, folglich auch keinen Urheber und Regierer haben würde; daß da die Menſchen von Ewigkeit her exiſtirt haben würden, ſie auch unendlich hätten ſeyn müſſen; daß vor aller gedenkbaren Zeit eine Unendlichkeit von Seelen der Zahl nach exiſtirt, oder eine beſtimte Zahl Seelen eine unendliche Menge Menſchen durch die Metempſychoſe beſeelt haben müßte; wovon das Erſtere ungereimt, und das Andere ohne allen Beweis iſt. Einer andern Subſtanz adhäriren konten aber die unkörperlichen Seelen nicht, weil alles Unkörperliche keine Theile hat. Es bleibt alſo nichts anderes übrig, als die Seele muß hervorgebracht ſeyn. Die Hervorbringung

einer

einer immateriellen Subſtanz kann, wie oben gezeigt worden, nur aus Nichts, und nur durch eine Kraft geſchehen, die unendlich iſt, das iſt, durch die Gottheit. Iſt nun die Seele durch die unendliche Kraft der Gottheit aus Nichts erſchaffen, ſo kann ſie zugleich mit dem Körper entſtanden, und dennoch unſterblich ſeyn. Die andere Hälfte des Epikuriſchen Arguments, daß die Kraft der Seele in gleichem Verhältniſſe mit der Kraft des Körpers ab- und zunehme, und folglich auch mit ihm der Zerſtörung unterworfen ſeyn werde, hat ſchon Ariſtoteles widerlegt. Während der Verbindung mit dem Körper iſt die Seele von den körperlichen Organen abhängig; ſie wirkt in reifern Jahren vollkommner, weil alsdenn die Mannichfaltigkeit, Klarheit und Ordnung der Phantasmen größer iſt; im hohen Alter wirkt ſie ſchwach und unordentlich, nicht weil es ihr an intenſiver Kraft gebräche, ſondern weil alsdann die Phantasmen ganz oder groſſentheils verdunkelt und erloſchen ſind, oder verworren vorgeſtellt werden. Gebt dem Greiſe, ſagt Ariſtoteles, die Augen und die Phantaſie des Jünglings, die leztere reich und fruchtbar an Bildern, und die Seele desſelben wird euch bald beweiſen, daß ſie nicht veraltert ſey, und ſich nur in einem Zuſtande befunden habe, in welchem man während der Trunkenheit oder einer Krankheit zu ſeyn pflegt. Sobald die Trunkenheit oder Krankheit vorüber ſind, fängt auch die Seele wieder an, regelmäßig zu wirken.

Ein drittes Argument für die Sterblichkeit der Seele hatte Panätius ebenfalls mit dem Epikur gemein. Die Seele leidet nicht nur von den Krankheiten des Körpers, ſondern iſt auch ſelbſt, gleich dem Körper, den Krankheiten und Schmerzen unterworfen. Sie wird von Sorgen, vom Kummer, von der Furcht, vom Wahn-

ſinne gepeinigt, und verliert ſich oft in eine gänzliche Bewußtſeynloſigkeit und Ohnmacht. Was aber ſolchen Leiden unterworfen iſt, das kann auch ganz untergehn. Die Antwort auf dieſes Argument ergiebt ſich zum Theile aus der Antwort auf das vorherige. Was die Leidenſchaften und ſchmerzlichen Gefühle der Seele angeht, ſo ſind dieſe nicht Zuſtände der vernünftigen Seele, ſondern lediglich des Körpers; ſie gehören zu der ſinnlichen Natur des Menſchen, die körperlich iſt. Der Geiſt iſt über alle dieſe Zuſtände erhaben, kann ſie beherrſchen, und iſt alſo ſeiner ſubſtantiellen Natur nach von ihnen unabhängig.

Ein viertes Argument entlehnte Epikur daraus, daß dasjenige, was den Körper unfähig zu ſeinen Verrichtungen macht und ihn ſchwächt, auch die Seele ſchwächt und ihre Wirkſamkeit ſtört oder aufhebt. Die Trunkenheit, die Epilepſie äuſſern auf die Seele denſelben Einfluß, welchen ſie auf den Körper haben. Wie der Körper durch Arzneymittel geſchwächt, geſtärkt, geheilt wird, ſo auch die Seele. Beym Tode ſterben die Glieder des Körpers eines nach dem andern ab; die Seele muß alſo in jedem körperlichen Gliede wohnen, und nach und nach zerſtreut werden. Auch auf dieſes Argument läßt ſich dieſelbe Antwort ertheilen, die auf die vorherigen gegeben wurde. Das Abſterben der einzelnen Glieder des Körpers bezieht ſich nur auf die empfindende Seele (anima), nicht auf die vernünftige (animus), deren Thätigkeit lediglich im Denken beſteht. Die empfindende Seele iſt im ganzen Körper verbreitet und ſelbſt körperlich; ſie ſtirbt alſo zugleich mit dem Körper ab. Daſſelbe kann aber keinesweges von der vernünftigen Seele behauptet werden; dieſe wird beym Tode vom Körper getrennt, und

leidet

leidet von der Verletzung und Zerſtörung desſelben in ihrem Weſen gar nicht.

Die Epikureer beriefen ſich ferner darauf, daß die vernünſtige Seele eben ſo ein Theil des Körpers und an einen gewiſſen Ort in demſelben gebunden ſey, wie das Auge, das Ohr, und andere Organe, die, ſobald ſie vom Körper getrennt werden, die Empfindungsfähigkeit verlieren; woraus man ſchließen könne, daß auch die Verſtandesfähigkeit, d. i. die vernünftige Seele ſelbſt, mit dem Tode des Körpers aufhöre. Hierauf entgegnet Gaſſendi: Die vernünſtige Seele wird uneigentlich ein Theil des Körpers genannt, wie es die Augen und Ohren ſind; denn dieſe Theile gehören als integrirende Theile zum Ganzen des Körpers, die Seele aber drückt ein abſolutes Weſen (eſſentiam) aus. Die letzte iſt in allen Theilen des Körpers, aber keiner derſelben iſt in ihr. Jene kann alſo in ihrem Verhältniße zum Körper gar nicht mit den Theilen desſelben verglichen werden. Sie iſt das Princip alles Empfindens, und nur durch ſie werden überhaupt die körperlichen Organe der Empfindung fähig. Sie hat überdem das Princip ihrer Thätigkeit in ſich ſelbſt und entlehnt es von keiner andern Subſtanz; anſtatt daß der Körper ſeine Thätigkeit einem andern höhern Principe verdankt. Wenn alſo das Auge oder das Ohr getrennt vom Körper nicht mehr ſieht oder hört; ſo fließt daraus im geringſten nicht, daß auch die vernünſtige Seele ihrer Vermögen durch die Trennung vom Körper werde beraubt werden.

Auch aus der innigen Verbindung zwiſchen Körper und Seele ſchloſſen die Epikureer, daß die letztere gerade ſo wie jener durch den Tod untergehen werde. So wenig der Körper irgend eine Lebensfunction ohne den Körper bewirken kann; eben ſo wenig vermag die

Seele ſich ohne den Körper zu äuſſern. Körper und Seele ſind beyde gegenſeitig nothwendige Urſachen ihrer Wirkungen, und die Wirkſamkeit der einen Subſtanz kann alſo nicht ohne die andere ſtatt finden. Dieſes Argument iſt zur einen Hälfte gegründet, daß dem Körper keine Lebensfunction ohne die Seele möglich iſt; aber nicht zur andern, daß die Seele ohne den Körper nicht wirken könne; und auf den Erweis dieſes leztern Satzes komt es eben an. Die Seele, ſagt G., iſt für den Körper das Lebensprincip; der Körper iſt es nicht umgekehrt für die Seele. Ein Soldat verliert ſeine Streitkraft an ſich ſelbſt nicht, wenn er auch gewiſſer Waffen entbehrt. So verliert die Seele ihr Vermögen an ſich nicht, wenn ſie auch der körperlichen Organe beraubt wird. Gaſſendi prüft hier auch die Ariſtoteliſche Behauptung, daß der reine Verſtand (das vernünftige Seelenweſen) ohne Phantasmen nichts denken und erkennen könne, und daß alſo, falls der reine Verſtand auch nach dem Tode des Körpers übrig bleibe, doch dies nur uneigentlich Unſterblichkeit ſey, weil das Seelenſubject hier ohne alles Bewußtſeyn, Vorſtellen und Erinnern fortexiſtire. Sein Saz, daß die Seele auch nach der Trennung vom Körper ihr Vermögen behalte, widerlegte den Ariſtoteles und Epikur nicht; denn es blieb immer die Frage, ob nicht der Körper zur Aeuſſerung jenes Vermögens eine nothwendige Bedingung ſey? Er geht alſo noch weiter, und erklärt es geradezu für falſch, daß es keine Erkentniß gebe, die nicht Imagination ſey, oder Imagination vorausſetze. Der Verſtand nimt zwar von den Bildern der Phantaſie die Veranlaſſung, über Sinnengegenſtände zu urtheilen; aber ſeine Erkentniß erhebt ſich auch über die Sinnenwelt, und er kann Objecte denken, die ihm gar nicht durch Imagination gegeben

wer-

werden. Ich brauche nicht hinzuzuſetzen, daß dieſe Ausflucht des G. nichts hilft, und inſofern das obige Argument der Peripatetiker und Epikureer von ihm unwiderlegt geblieben iſt.

Die noch übrigen Argumente der Epikureer, mit deren Widerlegung ſich Gaſſendi beſchäfftigte, waren kurz dieſe: Das Feuer entſteht nie im Waſſer, oder die Kälte im Feuer, ſondern jedes in der ſeiner Natur angemeſſenen Materie. So kann auch das Seelenweſen nirgend anders, als in einem Theile des Körpers, im Kopfe oder in der Bruſt entſtehen; und auſſerhalb desſelben iſt ſeine Exiſtenz dem Naturgeſetze gemäß nicht möglich. — Eine Subſtanz iſt nur ewig entweder durch ihre Solidität, wie die Atomen; oder weil keine äuſſere Einwickung auf ſie möglich iſt, wie das Leere; oder weil kein Ort iſt, in welchen ſie ausweichen könte, wie das Univerſum. Die Seele hat nichts von allem dieſem. Wollte man behaupten, daß ſie gegen alle ihr entgegengeſetzte Kräfte gewaffnet ſey, ſo beweiſen die Krankheiten und Leiden der Seele hiervon das Gegentheil. — Vor unſerm Daſeyn in dem gegenwärtigen Leben haben wir nichts empfunden; wir werden alſo auch nach dem Tode nichts empfinden; denn ſo gut wie die Seele vor dieſem Leben nicht exiſtirte, kann ſie auch nach demſelben nicht exiſtiren.

Das erſte Argument gegen die Unſterblichkeit eludirt Gaſſendi durch Gleichniße, die nicht paſſen. Die Vögel werden in Neſtern ausgebrütet, und verlaſſen dennoch das Neſt, wenn ſie groß geworden ſind; die Nüſſe wachſen auf den Bäumen, das Korn in den Aehren, ohne daß ihre Exiſtenz nothwendig an den Bäumen oder Aehren haftete. Was Gaſſendi hätte

beweiſen müſſen, allein durch dieſe Gleichniße nicht bewies, war, daß eine Materie, namentlich ein Element, aus einer ihrer Natur nach entgegengeſetzten Materie entſtehen könne, und deßwegen nicht an eine beſtimte Materie gebunden ſey; daß z. B. Haſelnüſſe auch auf Aepfelbäumen wachſen könten, und nicht nothwendig Haſelſtauden vorausſetzten; woraus ſich erſt analogiſch würde vermuthen laſſen, daß auch die Seele exiſtiren könne ohne Vorausſetzung des Körpers. — Dem zweyten Argumente ſetzte er entgegen, daß die Seele als unkörperlich nicht durch eine körperliche Subſtanz vernichtet werden könne, alſo durch ihr Weſen ebenfalls zu den ewigen Dingen gehöre. Die Krankheiten und Leiden der Seele haben, wie ſchon erinnert worden, nicht in dem vernünftigen, ſondern in dem empfindenden Seelenweſen ihren Grund. — Auch die Antwort auf das dritte Argument iſt darin enthalten, daß eine von Gott aus Nichts hervorgebrachte geiſtige Subſtanz als hervorgebracht entſtanden und doch ewig ſeyn könne. Daß wir uns eines vorherigen Daſeyns vor dem gegenwärtigen nicht erinnern, beweiſt hiergegen nichts; denn die Seelen wurden erſt bey ihrem Eintritte in den Körper hervorgebracht, ob wir gleich nicht einſehen können, wie? *)

Ueber den Zuſtand der Seele nach dem Tode begnügt ſich Gaſſendi, bloß die verſchiedenen Meynungen der ältern heydniſchen und chriſtlichen Philoſophen anzuführen. Er ſelbſt urtheilt darüber ſehr beſcheiden: Tam parum eſt, quod conjicere naturae lumine de eo licet, vt totum paene negotium permittendum ſit Theologis, qui ex revelatis divinitus principiis definire nobis certum quidpiam poſſint.

Aus

*) Ibid. ſect. III. lib. XIV. cap. 3. 4.

Aus dem dritten Haupttheile der Philoſophie des Gaſſendi, der Ethik, will ich zunächſt die Reſultate ſeiner Unterſuchung über Freyheit, Glück und Schickſal ausheben. Aus ſeiner Seelenlehre wiederholt er hier als entſchieden, daß der vernünftige Wille zum Verſtande gehöre und dem Urtheile desſelben folge; daß alſo die Gleichgültigkeit des Willens gerade dieſelbe ſey, wie die Gleichgültigkeit des Verſtandes. Die Gleichgültigkeit des Verſtandes ſetzt er darin, daß derſelbe nicht ſo einem ihm wahr ſcheinenden Urtheile über einen Gegenſtand anhange, daß er dasſelbe nicht auch aufgeben, und ein anderes Urtheil über denſelben Gegenſtand fällen könne, ſobald ſich ihm eine andere und größere Wahrſcheinlichkeit darbietet. Hierdurch unterſcheidet ſich der Verſtand weſentlich von andern Vermögen und Fertigkeiten, die nur auf ein und dasſelbe Product ihrer Functionen gerichtet ſind, anſtatt daß jener die Producte ſeiner Functionen in jedem Augenblicke ändern kann. Der Verſtand iſt mit der Zunge in einer Wage zu vergleichen, wo das größere Gewicht den Ausſchlag beſtimt. Die Gleichgültigkeit des Verſtandes iſt daher auch keinesweges ſo zu deuten, als ob der Verſtand das minder Wahrſcheinliche beliebig vorziehen könne; dies iſt eben ſo unmöglich, als daß die Zunge in der Wage ſich zu der leichtern Schale hinneige. Freylich irrt der Verſtand oft, und nimt das Falſche ſtatt des Wahren, das Unwahrſcheinliche ſtatt des Wahrſcheinlichen an; aber immer iſt es doch ein, wiewohl triegeriſcher, Schein des Wahren, der das Urtheil des Verſtandes beſtimt. So wie nun der Verſtand über das Wahre und Falſche, Gute und Böſe, gleichgültig urtheilen kann: ſo hat auch der Wille das Vermögen, dem gleichgültigen Urtheile des Verſtandes zu folgen. Danach ſich das Urtheil des

Verſtandes über gewiſſe Objecte, die mit dem Begehrungsvermögen in Verbindung ſtehn, ändert, ändert ſich auch das vernünftige Wollen oder Nichtwollen. Hingegen kann die Willensbeſtimmung nicht geändert werden, ſo lange ſich das Urtheil des Verſtandes nicht geändert hat; weßwegen auch für das praktiſche Leben ſo viel auf einem richtigen Urtheile von den Dingen überhaupt beruht. Ein unaufgeklärter, dem Wahne und der Täuſchung preisgegebner Verſtand muß allemal auch den Willen irre führen. Da inzwiſchen unſer Verſtand ſehr unvollkommen iſt, und von ihm alle Willensbeſtimmung abhängt, ſo ergiebt ſich auch hieraus, daß das menſchliche Thun und Laſſen ſchon ſeinen Gründen nach unvollkommen und fehlerhaft ſeyn müſſe. Die Freyheit des Willens hat der Menſch aus eben dem Grunde, aus welchem ſeinem Verſtande das erwähnte Vermögen der gleichgültigen Entſcheidung zukomt. Er iſt frey; damit er, wenn ihm Gutes und Böſes vorgelegt wird, das Gute wähle, oder das Böſe unter dem Scheine des Guten; daß er unter mehr Gütern das vorziehe, was das beſſere iſt oder das beſſere zu ſeyn ſcheint und deßwegen das Begehrungsvermögen ſtärker reizt; daß er endlich unter mehr Uebeln das größere fliehe. Gaſſendi gerieth hierbey auf die Frage: Wie ein Menſch, der das Gute kennt, dennoch ſich zum Böſen entſchließen möge? Er antwortet: Kennt Jemand wirklich das Gute, und iſt ihm die Erkentniß völlig gegenwärtig, ſo kann er nichts thun, was nicht dieſer Erkentniß gemäß wäre. Aber es kann Jemand eine Erkentniß haben, und er gebraucht ſie nicht; denn iſt es gerade ſo gut, als ob er ſie nicht hätte; und ſo läßt es ſich leicht erklären, wie er auch ſeiner ſonſtigen beſſern Einſicht ganz zuwider handeln kann. Daher mag Jemand immerhin wiſſen, wie

edel

edel die Tugend und wie ſchändlich das Laſter ſey; er tritt dennoch die Tugend mit Füßen und umarmt das Laſter. Freylich kann es ſich ereignen, daß Jemand, indem er fehlt, die Schönheit der Tugend und die Häßlichkeit des Laſters erkennt, und während des Handelns ſelbſt von einem gewiſſen Schmerze ergriffen wird; woraus zu folgen ſcheint, daß er auch gegen beſſere Erkentniß das Böſe thue. Allein ſolche Menſchen, entgegnet Gaſſendi mit dem Ariſtoteles, ſind wie die Trunkenen, die Verſe des Empedokles recitiren, ohne etwas dabey zu denken; oder wie die Knaben, die etwas leſen, wovon ſie wenig oder nichts verſtehen; oder wie die Schauſpieler, welche ganz andere Perſonen vorſtellen, als ſie ſelbſt ſind. In dem Fehlenden erwacht hier allemal eine Leidenſchaft der Wohlluſt, des Zornes, der Ehrſucht, die das Gemüth beunruhigt und die Erkentniß verfälſcht; wodurch das Gute in der Tugend, das Böſe in dem Laſter verdunkelt wird oder ganz der Bemerkung entſchwindet, dagegen das Mühſelige und ſcheinbar Böſe in der Tugend, und das Gute d. i. das Angenehme des Laſters in einem deſto hellern Lichte erſcheint. So ſagte Medea: "Ich weiß wohl, welch' Unheil ich ſtifte, aber mein Zorn überwältigt meine Vernunft." Weil inzwiſchen oft während dem Handeln oder gleich nach demſelben die Vernunft zu einer richtigern Einſicht gelangt, und wieder die Macht über die Leidenſchaft gewinnt; ſo entſteht eben daher die Reue, die den Fehlenden oft noch während der Handlung foltert.

Auf einen Beweis dafür, daß der Menſch wirklich frey ſey, und auf eine Unterſuchung, wie dieſe Freyheit mit dem Naturdeterminismus zu vereinigen ſey, hat ſich Gaſſendi gar nicht eingelaſſen. Er wirft

wirft nur das Problem auf: Wie das Schickſal mit dem Glücke und der Freyheit verträglich ſey? Unter dem Schickſale wird hier nicht eine blinde Nothwendigkeit verſtanden. Nimt man das Schickſal als den Rathſchluß des göttlichen Willens, ohne welchen überhaupt nichts geſchieht; das Glück aber als ein Ereigniß, das zwar von den Menſchen unvorhergeſehn, aber doch von Gott beabſichtigt und in die Reihe der fatalen Urſachen verwebt iſt; ſo kann man die Exiſtenz beyder vertheidigen. Ein Fürſt kann Boten auf verſchiedenen Wegen ausſchicken, von denen keiner über den Zweck der Sendung des Andern unterrichtet iſt; beyde Boten können ſich zu derſelben Zeit und an demſelben Orte begegnen, ohne zu wiſſen, wie; ob gleich der Fürſt hiervon vorher ſehr gut unterrichtet war. Auf gleiche Weiſe kann Gott Alles angeordnet haben, was die Menſchen angeht, und wiewohl dieſen das Meiſte gegen ihr Erwarten begegnet, ſo hat Gott dennoch Alles vorausgewußt. Das Schickſal und Glück haben alſo in dieſem Sinne nur Bedeutung und Exiſtenz in Beziehung auf die Menſchen, nicht aber in Beziehung auf Gott. Mit der Freyheit aber können Schickſal und Glück ganz wohl vereinigt werden. Gott brachte, wie die Theologie ebenfalls lehrt, nicht bloß die nothwendigen, ſondern auch die freyen Urſachen hervor, und beyde ſind ſo der göttlichen Vorſehung unterworfen, daß jede Gattung der Urſachen ihrer Natur gemäß wirkt, die nothwendigen nach Nothwendigkeit, und die freyen nach Freyheit. Die Freyheit wird demnach im geringſten nicht aufgehoben, ſelbſt wenn Gott als Urheber auch der freyen Urſachen angenommen wird.

Die vornehmſten Schwierigkeiten, welche ſich gegen dieſe Vorſtellungsart erheben, meynt Gaſſendi, ſind

ſind folgende zwey: 1) Entweder wußte Gott beſtimt und gewiß, daß Petrus den Chriſtus verleugnen würde, oder er wußte es nicht. Das leztere kann ſchlechterdings nicht angenommen werden. Nimt man das Erſtere an, ſo war unmöglich, daß Petrus den Chriſtus nicht verleugnet hätte. Wäre dies möglich, ſo würde eben damit das Vorherwiſſen Gottes als trieglich, und die Prophezeihung Chriſti ſelbſt als lügenhaft erſcheinen. War es aber unmöglich, ſo konte Petrus nicht mit Freyheit handeln. Die Wegräumung dieſer Schwierigkeit ſucht Gaſſendi zu bewirken durch die Unterſcheidung einer zwiefachen Nothwendigkeit, einer abſoluten und einer hypothetiſchen. Daß Zweymal Zwey Vier ſind, oder daß der geſtrige Tag verfloſſen ſey, beruht auf einer abſoluten Nothwendigkeit. Daß man aber den Grund zu einem Hauſe lege, oder ſpazieren gehe, iſt nicht abſolut nothwendig; wohl aber iſt es hypothetiſch nothwendig, wenn man ein Haus bauen oder auf's Land gehen will. Aus dieſer Unterſcheidung erhellt, daß zwar durch die abſolute Nothwendigkeit die derjenigen entgegengeſetzte Handlung, welche geſchieht, aufgehoben wird, aber nicht durch die hypothetiſche; denn wer den Grund eines Hauſes legt, könte ihn, abſolut genommen, auch nicht legen, und wer ſpazieren geht, könte auch nicht ſpazieren gehen. Gott ſah alſo als nothwendig voraus, daß Chriſtus vom Petrus verleugnet werden würde, aber nur als hypothetiſch nothwendig; ſo daß die Freyheit des Petrus dadurch gar nicht aufgehoben wurde. So frey Petrus nehmlich izt iſt, wenn er gefragt würde, ſo frey wird er in eben dem Augenblicke ſeyn, da er gefragt werden wird, zu bejahen oder zu leugnen. Man darf ſich auch darüber gar nicht wundern, daß dieſe Nothwendigkeit nicht der Freyheit widerſpricht, weil

jene nicht vor dieſer und ihrem Gebrauche hergeht, ſondern auf denſelben folgt, und nicht in den Dingen ſelbſt ihren Grund hat, ſondern nur in der Zeit. Nennt man es nothwendig, daß Petrus ſeinen Herrn und Meiſter verleugnete, ſo war die Nothwendigkeit nicht von der Art, daß etwas vorher in ihm geweſen ſey, was ihn zum Handeln gezwungen hätte; jene beruhte vielmehr lediglich auf der Zeit, welche ſo wie ſie vergangen iſt und nichtvergangen ſeyn kann, ſo kann auch die in derſelben geſchehene Begebenheit, wie ſie immer geſchah, nicht nichtgeſchehen ſeyn. Dieſelbe Aufloͤſung der obigen Schwierigkeit gaben auch mehrere der aͤltern Alexandriniſchen Philoſophen. Ammonius ſagte: Die zufaͤlligen Dinge ereignen ſich nicht deßwegen, weil Gott ſie vorher kennt; ſondern weil ſie ſich ſo zufaͤllig ereignen, kennt Gott ſie vorher. Bey allem Scharfſinne inzwiſchen, der hier vom Gaſſendi und deſſen Vorgaͤngern zur Wegraͤumung der obigen Schwierigkeit aufgewandt iſt, zeigt ſich doch ſehr bald die Sophiſterey, die in dem Gegenraiſonnement liegt. Sofern Gott alles Moͤgliche von Ewigkeit her weiß, ſind auch alle Handlungen des Menſchen im goͤttlichen Verſtande geſetzt, und jede muß ſo erfolgen, wie ſie erfolgt, weil ein Irrthum in dem Vorauswiſſen Gottes unmoͤglich iſt. Mit dem goͤttlichen Vorauswiſſen iſt daher die Freyheit des Menſchen unvertraͤglich. Dazu komt, daß alles, was iſt und geſchieht, in Gott zuletzt ſeinen Realgrund hat, und hier alſo goͤttliches Vorauswiſſen und Vorausbeſtimmen nothwendig zuſammentrifft.

Die zweyte Schwierigkeit gegen die Vereinigung der Feyheit mit dem Schickſale erklaͤrt Gaſſendi fuͤr ein ſolches Sophisma, das die aͤltern Dialektiker ignava

ratio

ratio nannten. Das Raiſonnement iſt, wie Cicero es ausdrückt, folgendes: Wenn es Dein Loos iſt, von dieſer Krankheit zu geneſen, Du magſt Dich eines Arztes bedienen, oder nicht; ſo wirſt Du geneſen. Iſt es aber Dein Schickſal, von der Krankheit nicht zu geneſen, Du magſt Dich eines Arztes bedienen, oder nicht; ſo wirſt Du nicht geneſen. Eines von beyden aber wird nothwendig erfolgen. Daher iſt gleichgültig, ob man einen Arzt zu Hülfe nehme oder nicht. Gaſſendi erwiedert, daß zwar alles, was geſchehe, unter dem Schickſale begriffen ſey; aber darum geſchehe nicht alles durch das Schickſal; namentlich alle zufälligen Handlungen ſeyen frey, und von der Determination des Schickſals ausgenommen. Es iſt unter dem Schickſale begriffen, nicht nur, daß Jemand von einer Krankheit geneſe, oder ſterbe, ſondern auch, daß er ſich eines Arztes bediene, oder nicht. Deßwegen wird gleichwohl keines von dieſen durch das Schickſal beſtimt; ſondern alle dieſe Ereigniſſe ſind zufällig und eben daher frey. Allerdings bleibt hier die Frage zurück: Wie es möglich ſey, daß wenn eine Urſache vorhanden iſt, die mehr zur Geneſung als zum Tode, oder umgekehrt wirkt, und auch eine Urſache, die mehr beſtimt, einen Arzt zu gebrauchen, als ihn nicht zu gebrauchen, oder umgekehrt; jene Urſachen aber wieder mit andern vorhergehenden Urſachen zuſammenhangen: wie es unter dieſer Vorausſetzung möglich ſey, daß eben dasſelbe Ereigniß, wovon man zugebe, es ſey unter dem Schickſale begriffen, nicht auch durch dasſelbe beſtimt werde? Hier zerhaut Gaſſendi den Knoten, ſtatt ihn zu löſen. Die menſchliche Weisheit, ſagt er, darf ſich nicht über die göttliche erheben wollen, und die letztere verbietet uns, ängſtlich darüber zu grübeln, warum Gott Alles ſo angeordnet habe, wie es angeordnet iſt.

In der Beſtimmung des höchſten Gutes entſchied Gaſſendi für den Epikureismus, und bemühte ſich, die Gegengründe der Stoiker, Akademiker und Peripatetiker zu widerlegen. Die Tugend an ſich ſelbſt kann nicht das höchſte Gut ſeyn, weil ſie ſtets nur als Mittel zu einem höhern Zwecke erſcheint. Dieſer höhere Zweck iſt kein anderer als die Glückſeligkeit. Es komt nur darauf an, den Charakter der wahren Glückſeligkeit, nach welcher der Weiſe ſtrebt und ſtreben ſoll, feſtzuſetzen. Der wahre Charakter der Glückſeligkeit liegt aber in der Ruhe der Seele und des Körpers (animi tranquillitas et indolentia corporis). Sie wird hervorgebracht dadurch, daß der Weiſe ſeine ſämtlichen angenehmen Empfindungen läutert, ordnet, zuſammen in Harmonie bringt, und mit Ausſchließung der wilden und unregelmäßigen Lüſte einen vollendeten glückſeligen Zuſtand bewirkt. Dieſe Glückſeligkeit iſt auch die natürlichſte; denn wir ſehen, daß die ganze Natur auf dieſelbe als das letzte und höchſte Ziel ihrer Thätigkeit gerichtet iſt. Sie verlieh z. B. dem Thiere die Geſchmacksluſt, um dadurch die Thätigkeit des Eſſens angenehm zu machen, und das Thier zum Eſſen zu reizen; wiederum der Reiz zum Eſſen hat den Zweck, den Hunger und die unruhige Bewegung des Magens zu ſtillen. Demnach der ruhige ungeſtörte Zuſtand iſt es, welchen ſie zuletzt beachſichtigt und als ihr höchſtes Gut verfolgt. Dieſes höchſte Gut iſt auch für den Menſchen am leichteſten erreichbar; denn es iſt in der Gewalt eines Jeden, ſeine Affecten zu mäſſigen, und dadurch die Gemüthsruhe zu gewinnen; auch dasjenige zu erwerben, was dem Körper wahrhaft nothwendig iſt, damit er in den Zuſtand der Schmerzloſigkeit verſetzt werde. Befindet ſich der Menſch in einer ſolchen Lage, wo es ihm unmöglich iſt, weder

die

die Ruhe des Gemüths noch die Indolenz des Körpers zu erlangen, ſo wird es ihm noch weniger möglich ſeyn, irgend ein anderes Gut zu erreichen. Eben jenes höchſte Gut ſoll auch nach G. das dauerhafteſte ſeyn. Die übrigen Güter währen nur einen Augenblick und ſind gleichſam deſultoriſch; jenes aber währt immerfort, und wird nur durch unſere eigene Schuld unterbrochen oder vernichtet. Endlich iſt jenes höchſte Gut auch am wenigſten mit Reue verbunden. Aus allen übrigen kann etwas Uebels fließen; dieſes iſt völlig unſchädlich und kann uns niemals Schaden bringen. Eine Kritik dieſer Behauptungen würde hier ſehr überflüſſig ſeyn. Auch bedarf es weiter keiner Erörterung, wie Gaſſendi ſeinem Begriffe vom höchſten Gute gemäß die Pflicht beſtimte.

Izt will ich noch etwas über den Inhalt der kleinern philoſophiſchen Schriften des Gaſſendi, nehmlich über ſeine Epiſtola betreffend das Werk des Eduard Herbert de Veritate, ſein Examen Fluddanae philoſophiae, und ſeine Disquiſitio metaphyſica adverſus Carteſium hinzufügen.

Eduard Herbert, Baronet von Cherbury und Pair von England und Irland, gab im J. 1633 ein Werk de veritate heraus, worin er die ältern Begriffe und Eintheilungen der Wahrheit verwarf, einen neuen Begriff derſelben aufſtellte, und zugleich gewiſſe Bedingungen angab, unter denen überhaupt eine wahre Erkentniß für den Menſchen möglich ſey. Er überſandte das Werk an Gaſſendi durch den Diodati, Rath im Dienſte der Republik Venedig, eben denſelben, durch welchen dieſer auch in eine freundſchaftliche Verbindung mit Galilei kam, und bat

ihn um ſein Urtheil darüber. Hierdurch ward des Gaſſendi Epiſtola ad librum *Edouardi Herberti*, Angli, de Veritate veranlaßt. Wir beſitzen ſie itzt nicht mehr vollſtändig*). Zwey Abſchriften derſelben, von welchen G. die eine dem Diodati für den Herbert mitgab, die aber nicht an dieſen gelangte, und die andere dem letztern bey einem Beſuche, welche er von ihm in Paris erhielt, perſönlich einhändigte, ſind verloren gegangen. Die Epiſtel enthält eine Kritik einzelner Behauptungen Herberts, die eben ſo ſcharfſinnig als höflich iſt. Dieſer unterſchied eine vierfache Wahrheit, in Anſehung des Gegenſtandes an ſich (veritas rei), in Anſehung der ſcheinbaren objectiven Merkmale deſſelben (veritas apparentiae), in Anſehung der ſinnlichen Anſchauungen (veritas conceptus), und in Anſehung der Begriffe und Urtheile des Verſtandes (veritas intellectus). Gaſſendi erinnert, daß dieſe Eintheilung der Wahrheit gar nicht neu, ſondern ſchon aus dem Alterthume hergebracht ſey, und zeigt ihm auch mehrere Widerſprüche in den Merkmalen, die er den verſchiedenen Arten des Wahren beygelegt habe. So behauptete Herbert z. B., daß die Wahrheit in Anſehung des Dinges an ſich unbedingt ſey; daß der Verſtand an ſich nicht irren könne; und gab dennoch gewiſſe Bedingungen jener an, und ließ an andern Stellen einen Irrthum des Verſtandes als möglich zu. Abgeſehen von dieſen Widerſprüchen, die

wohl

*) *Gaſſendi* Opp. T. III. p. 377. Am Ende der Epiſtola hatte G. folgendes hinzugeſchrieben: Scribebam Aquis Sextiis menſe Aprili 1634. Exſcribo Pariſiis menſe Auguſto 1641. Cum me inviſiſſet illuſtriſſimus Baro poſtridie Cal. Septembr. 1647, et redditas ſibi non fuiſſe meas literas conteſtaretur, exemplum inde deſcriptum tulit.

wohl mehr in Herbert's dunkler und verworrener Schreibart und Methode, als in ſeiner Theorie des Erkentnißvermögens ſelbſt ihren Grund hatten, ſetzte dieſer eigentlich die Quelle des Irrthums in die Accidenzen der Dinge objectiv, und die Sinne ſubjectiv. Gaſſendi meynte im Gegentheile, gerade der Verſtand ſey an dem Irrthume ſchuld; nicht die Dinge objectiv und auch nicht die Sinne, die nur wahrnähmen, ohne über die objective Beſchaffenheit der Dinge zu entſcheiden, die alſo gar nicht irren konten; anſtatt daß der Verſtand über das Weſen der Dinge entſchiede, folglich allein dem Irrthume ausgeſetzt ſey, und auch den Grund des Irrthums enthalten müſſe. Es iſt bey dieſem Diſpute zwiſchen Gaſſendi und Herbert intereſſant zu bemerken, daß beyde zugleich in einer Hinſicht Recht und in einer andern Unrecht hatten, keiner alſo den andern widerlegen konte, weil keiner die wahre Quelle des Irrthums traf. Dieſe liegt weder in den Dingen, noch in den Sinnen, wie Gaſſendi ganz richtig gegen Herbert behauptete; aber ſie liegt auch nicht im Verſtande als einem Vermögen, das bloß nach nothwendigen formellen Regeln wirkt, was Herbert wiederum gegen Gaſſendi behaupten konte. Der Irrthum entſpringt aus einem unrichtigen Verhältniße des Verſtandes zu den Objecten der Vorſtellungen, welches durch die Phantaſie in Beziehung auf dieſe Objecte, und durch die Uebereilung des denkenden Subjects, das den täuſchenden Schein der Phantaſie für Wahrheit nimt, bewirkt wird. Ein Schiffer auf der See hält eine Nebelbank für Land; hier ſind die Nebelbank und das Auge am Irrthume unſchuldig; das Auge ſieht nur die Merkmale einer Nebelbank und nichts anders; aber die Phantaſie ſchiebt der eigentlichen Wahrnehmung des

Auges ihr Product (die Vorſtellung des Landes) unter, und der Verſtand des Schiffers geräth nun in ein unrichtiges Verhältniß zu der Nebelbank, indem er dem Scheine der Phantaſie folgt, und ſie für Land hält. Hätte der Schiffer ſich nicht in ſeinem Urtheile übereilt, ſondern genauer zugeſehen und den Schein der Phantaſie geprüft, würde er nicht in den Irrthum verfallen ſeyn.

Am meiſten nahm Gaſſendi, und zwar mit Recht, Anſtoß an dem Satze des Herbert, welcher das vornehmſte Reſultat ſeiner Unterſuchung war: daß es auch eine wahre Erkentniß des Weſens der Dinge gebe; oder nach der neuern philoſophiſchen Terminologie: daß die Dinge an ſich erkant werden könten. Herbert übertrug die reinen Verſtandesprincipien der Erkentniß auf die Dinge ſelbſt auſſer uns, und glaubte in jenen objective abſolute Prädicate dieſer zu entdecken. Weder die ſinnlichen Vorſtellungen, noch die Begriffe und Urtheile des Verſtandes, meynte er, könten einigen Werth haben, wenn ſie nicht die objective Beſchaffenheit der Dinge ſelbſt darſtellten oder damit übereinſtimten. Man bemühe ſich ja auch lediglich nur deßhalb die Irrthümer der Sinne zu berichtigen, um die ſinnlichen Vorſtellungen mit den wirklichen Dingen übereinſtimmender zu machen. Die Meynung der Skeptiker ſey widerſinnig, daß es keine wahre Erkentniß der Dinge an ſich gebe. Es würde doch traurig um den Menſchen ſtehn, wenn er Mittel hätte zur Wahrnehmung der Farben, der Töne, und anderer veränderlicher und momentaner Qualitäten der Dinge; keine aber, um die reinen, ewigen und nothwendigen Wahrheiten in Beziehung auf die Dinge zu ergründen. Gaſſendi verkannte auch hier den Grund, welcher

den **Herbert** zu ſeiner falſchen Behauptung verführt hatte, aus Mangel einer richtigen Einſicht in die Natur des Erkentnißvermögens. Aber die erwähnten Argumente zur Beſtätigung der Exiſtenz einer Erkentniß der Dinge an ſich widerlegte er ſehr bündig. Die Skeptiker, ſagt er, bezweifeln nicht, daß es eine Erkentniß der Erſcheinungen gebe; aber ſie bezweifeln, daß dieſe Erkentniß die wahre innere Natur der Dinge darſtelle. Sie geben zu, daß das Honig ſüß ſchmecke; aber ſie leugnen, daß Jemand wiſſe, was das Honig an ſich ſey. Hierin liegt nichts Widerſinniges. Gott kann ſich die Erkentniß der abſoluten Wahrheit, des Weſens der Dinge, vorbehalten haben. Daß dies für den Menſchen traurig ſey, iſt gar nicht erweislich. Die Erkentniß des Menſchen, wie er ſie beſitzt, iſt hinlänglich zur Befriedigung aller ſeiner Bedürfniße; daß wir des Ueberflüſſigen entbehren, iſt eine unbillige Klage. Allerdings hat der Menſch einen Trieb zum Wiſſen; allein es ſcheint, daß auch mit dieſem Triebe, wie mit allen übrigen, eine ſonderbare Ungenügſamkeit verbunden ſey. Er erſtreckt ſich auch über die Dinge hinaus, deren Kentniß uns nothwendig iſt, und ohne welche wir nicht leben könten, und hat weder Grenze noch Ziel. Es war für unſer Bedürfniß nöthig, Tag und Nacht und die Farben der Dinge wahrzunehmen und zu unterſcheiden; Töne zu hören, um etwas zu verfolgen oder zu fliehen; Gerüche zu empfinden, um die uns zuträglichen oder ſchädlichen Dinge zu erkennen; Geſchmacksſenſationen zu haben; das Warme und Kalte, das Weiche und Rauhe zu fühlen u. w. Hierzu iſt eigentlich der natürliche Wiſſenstrieb beſtimt, und hierzu haben wir auch die erforderlichen Fähigkeiten. Aber wenn wir auch das innere Weſen der Dinge erkunden wollen; nicht damit zufrieden ſind, das Licht

und die Wärme der Sonne zu empfinden, ſo lange wir nicht wiſſen, was für eine Subſtanz die Sonne ſey? aus was für Elementen ſie beſtehe? ob ſie belebt ſey, oder nicht? ob ſie ſich um die Erde, oder ob ſich die Erde um ſie bewege? u. ſ. w. ſo äuſſert ſich unſer Trieb nach Erkentniß auf eine unmäßige Weiſe; und wenn wir hier nach aller angewandten Mühe unſre Abſicht verfehlen und die Wahrheit nicht erreichen; ſo haben wir nicht der Gottheit, ſondern unſerer thörichten Neugierde die Schuld beyzumeſſen. Die Gottheit gab uns den Trieb nach Speiſe und Trank; um ihn zu befriedigen, iſt wenig hinlänglich; ſtreben wir ungeſtüm und unruhig nach Leckereyen, ſo iſt unſer Verdruß darüber, daß wir dergleichen vermiſſen, uns ſelbſt zuzurechnen. Wir haben Füße zum Gehen, und brauchen nichts weiter für unſre Bedürfniſſe; es iſt ein eitler Wunſch, auch fliegen zu können. Eben ſo wenig haben wir daher Urſache, uns zu beklagen, daß uns die Vorſehung die Erkentniß der Weſen der Dinge verſagt hat. Vielleicht iſt auch der gegenwärtige irdiſche Zuſtand des Menſchen nur dazu beſtimt, daß er die äuſſern in die Sinne fallenden Qualitäten der Dinge erkenne; und in dem künftigen ſoll ihm denn erſt die wahre Natur derſelben, welche die Sinne nicht zu durchdringen vermögen, offenbar werden. — Einige andere Behauptungen Herbert's, die Gaſſendi noch kritiſirte, muß ich hier übergehen.

Was den Gaſſendi bewog, die ſogenannte Philoſophie des Robert Fludd ſeiner Prüfung zu unterwerfen *), iſt oben bereits erzählt worden. Sehr gegrün-

*) *Gaſſendi* Examen Philoſophiae *Roberti Fluddi*, Medici, in quo et ad illius libros adverſus R. P. F. *Marinum Mer-*

gründet war ſeine Beſchwerde über die myſtiſche räth⸗ſelhafte Dunkelheit, in welche Fludd ſeine Vorſtel⸗lungsart gehüllt hatte, und die es ihm nöthig machte, dieſe ſelbſt in einer kurzen klaren Skizze darzulegen, bevor er ſie beſtritt. Von dieſer Seite hat das kleine Werk des Gaſſendi auch einen hiſtoriſchen Werth, ſofern es zur Einleitung in die Schriften Fludd's die⸗nen, und ein operöſes Studium dieſer erſparen kann. Die Hauptideen dieſes Theoſophen und Myſtikers habe ich bereits an einem andern Orte angegeben, und will alſo dieſe hier nicht wiederholen. Der Hauptzweck des Gaſſendi war aber natürlich auf die Widerlegung Fludd's, und zugleich auf die Vertheidigung ſeines Freundes Merſenne gegen die beyden polemiſchen Broſchüren jenes: Sophiae cum Moria certamen, und: Summum Bonum gerichtet. Er zeigt hier, daß die Weisheit, die Fludd mit der Thorheit ſtreiten laſſe, keine andere als die vermeynte Weisheit der Alchemi⸗ſten ſey, die den Stein der Weiſen ſuchen, und Roſen⸗kreuzer zu ſeyn oder werden zu wollen affectiren. Her⸗nach beſchäfftigt er ſich damit, theils die Principien Fludd's aus eignen Gründen zu widerlegen, theils die vom Merſenne vorgebrachten Gegengründe zu er⸗läutern, zu beſtärken, und die Misverſtändniſſe jenes in Anſehung derſelben oder die Nichtigkeit ſeiner Ant⸗worten darauf darzuthun. Der Streit zwiſchen Fludd und Merſenne insbeſondre drehte ſich um mehrere Gegenſtände herum, die uns itzt wenig intereſſiren, ſo wichtig ſie damals dem gelehrten Publicum ſcheinen mochten. So behauptete Fludd, daß keine wahre Weis⸗

Merſennum Ordinis Minimorum Sti Franciſci de Paula ſcriptos reſpondetur. Opp. T. III. p. 197 ſq.

Ungleich wichtiger und lehrreicher für die Philoſophie, als die eben erwähnten Tractate, ſind die Streit=

ſtes entſtände, und nur ſo viel Goldmaſſe übrig bliebe, als zur Fixirung erfoderlich wäre. Hieraus geht das ſogenannte trinkbare Gold (aurum potabile), der Stein der Weiſen (lapis philoſophicus), hervor. Dieſer würde zwar gelblich ſeyn wegen der Goldmaſſe (terra Adamea), aber durch den ätheriſchen Geiſt empfängt er die höchſte feurigſte Röthe. Fludd bewies dies auch daher, daß der ätheriſche Geiſt aus Waizen gezogen, und den Sonnenſtrahlen auf der Spitze eines Thurms in einer kleinen Flaſche ausgeſetzt, ſo viel von dem Weltgeiſte eingeſogen habe, vt etiam rubini pulcherrimi ſpeciem indueret et tinctura ſanguinis eſſet infectus. Wer nun jenen Stein der Weiſen beſitzt, kann auſſer der Verwandlung der Metalle, was für einen wahren Alchemiſten nur Nebenſache iſt, ſich von allem Hunger und Durſte befreyen; denn jener Stein der Weiſen fixirt ſogleich den im Menſchen ſchon befindlichen Lebensgeiſt und macht ihn vom Körper unzertrennlich, ſo daß er durch Speiſe und Trank nicht weiter erſetzt zu werden braucht. Er kann ferner ſeinen Körper in einen engliſchen Leib verwandeln, weil der ätheriſche Geiſt die rohe Maſſe abſtößt, und den Körper in das feinſte, beweglichſte, vor aller Zerſtörung von äuſſern körperlichen Subſtanzen geſichertſte herlichſte Lichtweſen, jedoch in menſchlicher Figur, umbildet. Dadurch wird auch der Adept in die innigſte Verbindung mit der Weltſeele geſetzt; er wird der wahre Weiſe und Prophet, dem nichts mehr verborgen iſt; denn die Körperwelt hindert ihn nicht, mit ſeinem geiſtigen Blicke alles zu durchſchauen. Er wird alſo nicht nur das Gegenwärtige, ſondern auch das Vergangene und Künftige erforſchen; die geheimſten Gedanken der Menſchen, die verborgenſten Urſachen der Erſcheinungen ergründen; aller Sprachen, aller Künſte und Wiſſenſchaften ſich bemächtigen. Er wird zu jeder Zeit, an jedem Orte, nach freyeſter Willkühr Jemanden gegenwärtig ſeyn, und ihn belehren können; wiewohl diejenigen, die mit ihm im Beſitze des Geheimniſſes ſind, und mit lauterm Sinne danach

Streitſchriften Gaſſendi's gegen Des Cartes. Sie haben auch auſſerdem durch die launichte, witzige und ſatiriſche Schreibart mehr Anziehendes. Die äuſſern Umſtände des Streits habe ich bereits in der Lebensgeſchichte des Des Cartes erwähnt; hier will ich mich alſo nur auf eine hiſtoriſche Erörterung der wiſſenſchaftlichen Gegenſtände, welche derſelbe betraf, einſchränken *).

Gaſſendi bezweifelte zuvörderſt die Gültigkeit und Brauchbarkeit der Methode, welche Des Cartes bey der Aufſtellung ſeines neuen philoſophiſchen Syſtems beobachtet habe, nach welcher er alles ſein bisheriges wirkliches oder vermeyntes Wiſſen aufgab, und nur das für wahr annahm, was in ſeinem Bewußtſeyn evident ſchien; dieſes aber auch nun als gewiß und ganz unbezweifelbar feſtſetzte. Daß ein Philoſoph, ſagt er, ſich von Vorurtheilen befreye, iſt zwar vernünftig und nothwendig; aber alle bisherige Erkentniß als falſch zu verwerfen, und für Täuſchung und Trug irgend eines böſen Dämons zu halten, das heißt, ſtatt der alten Vorurtheile ein neues faſſen. Niemand wird auch ſich überreden laſſen, daß Des Cartes in der That alles, was er bisher wußte und glaubte, für falſch erkant oder bezweifelt habe, z. B. daß er itzt wache, oder dies und jenes ſehe, höre, u. w. Geſetzt auch, daß wirklich dieſe totale Skepſis möglich ſey; ſo folgt daraus nicht, wozu Des Cartes die Vor-

danach ſtreben, ſeine eigentlichen Vertrauten und Brüder ſind. Man vergleiche nun das Urtheil des Gaſſendi: Fluddanae philoſ. exam. Opp. T. III. p. 239.

*) *Gaſſendi* Disquiſitio metaphyſica, ſeu Dubitationes et Inſtantiae adverſus *Renati Carteſii* Metaphyſicam et Reſponſa. Opp. T. III. p. 251 ſq.

Vorausſezung derſelben benuzt, daß das hernach von ihm entdeckte und ausgeführte philoſophiſche Syſtem apodiktiſch gewiß und evident ſey; denn wie kann er dafür bürgen, daß er ſich ſelbſt nicht abermals getäuſcht habe, oder von eben dem böſen Dämon wieder getäuſcht ſey? An non fuiſſet magis et philoſophico candore et veritatis amore dignum, res, vt ſe habent, et bona fide ac ſimpliciter enuntiare, quam, quod objicere quispiam poſſet, recurrere ad machinam, captare praeſtigias, ſectari ambages? —

Unſtreitig hatte Des Cartes ſeinen ſkeptiſchen Zuſtand zu ſtark ausgedrückt, und dadurch ward der Spott, womit ihn Gaſſendi in der Inſtantia gegen deſſen Reſponſio auf die obigen Erinnerungen überſchüttete *), gerechtfertigt. Auch contraſtirte der Dogmatismus, in welchen Des Cartes gerieth, gar zu auffallend mit dieſem Skepticismus, von dem er ausgieng, und Gaſſendi hatte völlig Grund, ſeinen Gegner aufmerkſam zu machen, daß der Skepticismus eines Philoſophen gemisbraucht werde, wenn dieſer ſich darauf berufe, um einem nachherigen dogmatiſchen Syſteme einen deſto impoſántern Schein der Gewißheit zu verſchaffen. Allein darin that Gaſſendi dem Des Cartes Unrecht, daß er die Abſicht ſeines Verfahrens entſtellte und verdrehte. Der leztere verwarf nicht ſchlechthin alle Erkentniß als ungewiß und falſch; ſondern weil er das feſte Princip des Wahren vermißte, und die wirkliche Ungewißheit vieler Erkentniſſe ſich nicht verheelen konte; ſo nahm er einmal an, um dem Zweifeln ein Ende zu machen, daß Alles ungewiß ſey, und verſuchte unter dieſer Suppoſi-

*) Ibid. p. 260.

poſition das feſte Princip des Wahren zu entdecken. Freylich ward er verleitet durch ſeinen Skepticismus, daß er über die ältere Philoſophie einſeitig und ungerecht urtheilte, und dieſe zu ſehr vernachläſſigte, dagegen den Reſultaten ſeiner eigenen Speculation zu unbedingt traute. Dies war jedoch nur eine fehlerhafte und unphiloſophiſche Art, wie er ſelbſt ſeine Methode anwandte, die dieſer an ſich und der urſprünglichen Abſicht des Des Cartes nicht zum Vorwurfe gereichen konte.

Gaſſendi beſtritt zweytens den Beweis, welchen Des Cartes für ſeine eigne Exiſtenz aus ſeinem Denken geführt hatte, und auſſerdem auch die weitern Folgerungen, welche dieſer daraus zog, als aus dem Grundprincipe aller wahren Erkentniß, beſonders die Folgerung: daß er kein Körper ſey *). Ueberhaupt genommen, bemerkte G., hätte es des großen Apparats gar nicht bedurft, um die eigene Exiſtenz darzuthun. Des Cartes konte aus jeder andern Thätigkeit ſchließen, daß er exiſtire; nicht bloß aus dem Denken. Soll dies inzwiſchen der einzig gültige Beweis ſeyn, ſo iſt er im geringſten nicht bündig, und begründet noch weniger ein feſtes Princip der Erkentniß. Das Enthymem des Des Cartes: Cogito, ergo ſum, kleidete Gaſſendi in Beziehung auf den vorherigen totalen Skepticismus jenes in folgenden Schluß ein: Si quis ſomnians, a Deo deceptus, a maligno genio deluſus omnia, quae praenovit, falſa reputet, judicioque omni praehabito ſpoliatus ſit: ille colligit, ſe exſiſtere, quia cogitat; Atqui ego ſomnians, a Deo deceptus omnia, quae praenovi, falſa reputo, judicioque

*) Ibid. p. 261.

cioque omni praehabito ſpoliatus ſum; Igitur ego colligo, me exiſtere, quia cogito. Hier wird offenbar, wie es eigentlich um das Enthymem des Des Cartes ſtehe.

Zugleich ſpringt hier aber auch die Sophiſterey des Gaſſendi in die Augen. Es war dem Des Cartes um ein Grundprincip zu thun, und für den Zweck, dieſes aufzufinden, war es natürlich, daß er auf ſeine eigene Exiſtenz zurückgieng. Ohne eine ſolche Abſicht würde es allerdings lächerlich ſeyn, wenn ein Philoſoph ſich dabey lange verweilen wollte, ſeine eigene Exiſtenz zu beweiſen. Aber woher weiß ich denn, daß ich exiſtire? Hierauf antwortete Des Cartes: Durch das Wiſſen ſelbſt, oder, wie er es ausdrückt, durch das Denken. Nun nahm er auch das Denken als die Grundthätigkeit aller Thätigkeiten des Menſchen, als das evidente Princip aller Erkentniß an. Die Art, wie Gaſſendi das Enthymem des Gaſſendi parodirte, hebt doch die Bündigkeit desſelben nicht auf, obgleich es beym erſten Blicke ſo ſcheint. Wer alles für falſch hält, ſey es nun weil er träumt, oder weil ein böſes Dämon ihn betriegt, der denkt auf jeden Fall; und wenn er aus dieſem Denken auf ſeine Exiſtenz ſchließt, iſt der Schluß nichts weniger als ungültig. Der Uebergang vom Skepticism zum Dogmatism iſt hier ganz unvermeidlich.

Des Cartes erklärte die Seele für eine denkende Subſtanz, weil er in dem reinen Denken ſeiner ſelbſt nichts Körperliches antraf. Gaſſendi perſifflirte dieſe Behauptung, und redete den Des Cartes perſönlich O anima! an, was dieſer jenem mit der Anrede O caro! erwiederte: eine Neckerey, die beyde gegen-

gegenſeitig in ihren Reſponſionibus und Inſtantiis öfter wiederholten. In Beziehung auf die Behauptung ſelbſt warf Gaſſendi ein, daß die Thätigkeit der Seele nicht bloß im Denken beſtehe, ſondern auch im Empfinden, Ernähren, im Bewegen des Körpers; daß alſo die Erklärung: die Seele ſey eine denkende Subſtanz, einſeitig und nicht erſchöpfend ſey; aus ihr folglich auch die Unkörperlichkeit der Seele ſich nicht erweiſen laſſe. Manche andere Raiſonnements, welche Gaſſendi gegen die Carteſiſche Behauptung vorbrachte, ſind in der That bloße Cavillationen.

Den lebhafteſten Angriff machte Gaſſendi auf den Beweis des Des Cartes vom Daſeyn Gottes, nicht als ob er dieſes ſelbſt bezweifelt hätte, ſondern nur um die Schwäche und Unbündigkeit jenes aufzudecken *). Vorläufig focht er das vom letztern aufgeſtellte Kriterium des Wahren an: Was im Bewußtſeyn deutlich erkannt wird, iſt wahr. Es hat große Köpfe gegeben, ſagt er, die zuverläſſig ſehr Vieles klar und deutlich wahrgenommen hatten, und dennoch der Meynung waren, die Wahrheit ſey in Gott oder in irgend einem Brunnen verborgen; ſollte man nicht ſchon hieraus muthmaßen dürfen, daß jene Regel trieglich ſey? Nimt man auf die Argumente der Skeptiker Rückſicht, ſo wird das klar und deutlich erkante Wahre nur dasjenige ſeyn, was jedem ſcheint. Dann zeigt ſich aber, daß dem Einen eine Frucht ſüß und lieblich ſchmeckt, die der Andere bitter und widerlich findet; ſollen gleichwohl beyde Empfindungen Wahrheit enthalten, ſo muß ein Wahres dem andern widerſprechen; was doch unmöglich iſt. Es bleibt

*) Ibid. p. 289.

bleibt demnach freylich der Satz übrig: Dasjenige iſt wahr, was wir klar und deutlich vernehmen; aber die Frage iſt nur: Wie gelangen wir zu der Einſicht, unſere Vernehmung ſey ſo klar und deutlich, daß wir gar nicht dadurch getäuſcht werden können? Gaſſendi erinnert hierbey den Des Cartes an ſein eigenes Geſtändniß, wo er ſeinen Skepticismus ſchilderte, daß er vieles als gewiß und offenbar ehedem anerkannt habe, was er nachher falſch oder zweifelhaft fand. Die Antwort, welche Des Cartes auf dieſe Einwürfe ſeines Gegners gab, war ſehr wenig genugthuend. Ich will ſie mit ſeinen eigenen Worten beyfügen: Vt probes, ſagt er, non eſſe regulam certam, quod ea, quae valde clare et diſtincte percipimus, ſint vera, dicis, ingenia permagna, quae videntur debuiſſe plurima clare et diſtincte percipere, cenſuiſſe nihilominus rerum veritatem vel in Deo vel in puteo eſſe abſconſam. In quo fateor, te recte ab auctoritate argumentari, ſed meminiſſe debuiſſes, *o Caro*, te hic affari *mentem* a rebus corporeis ſic abductam, vt ne quidem ſciat, vllos vnquam homines ante ſe exſtitiſſe, nec proinde ipſorum auctoritate moveatur. Quod deinde affers de Scepticis, locus eſt communis non malus, ſed nihil probans; vt neque quod quidam pro falſis opinionibus mortem oppetant; quia probari numquam poteſt, illos clare et diſtincte percipere id, quod pertinaciter affirmant. Mit Recht rief Gaſſendi dem Des Cartes in ſeiner Inſtantia dieſer Antwort wegen zu: Quam praeclarus es monitor! Quam in mala cauſa ſecurus!

Zum Behufe ſeines Beweiſes für das Daſeyn Gottes unterſchied Des Cartes die Ideen in angebohrne (innatas), erworbene (adventitias), und

von

von uns ſelbſt gebildete (factitias). Zu den erſtern rechnete er z. B. die Vorſtellungen vom Dinge, vom Wahren, vom Denken; zu den andern die Vorſtellungen der Sonne, des Feuers, eines Schalles; zu der dritten Gattung die Vorſtellungen von Sirenen, Hippogryphen u. dgl. Anfangs ſetzte er hinzu, es ſey möglich, daß alle Ideen einen äuſſern Urſprung hätten, oder alle angebohren, oder alle von uns ſelbſt gebildet wären, indem er (auf dem Puncte, wo er in ſeiner Meditation ſtand) ihren Urſprung noch nicht klar eingeſehen hatte. Nachher aber fand er jenen Unterſchied der Ideen durch die deutliche innere Wahrnehmung beſtätigt. Gaſſendi erinnerte gegen denſelben, daß erſtlich zwiſchen den erworbenen und den von uns ſelbſt gebildeten Vorſtellungen in Anſehung der Quelle ihrer Objecte kein Unterſchied ſey; denn auch die letztern würden aus erworbenen zuſammengeſetzt, wie z. B. die Idee eines Centauren aus den Vorſtellungen eines Menſchen und eines Pferdes zuſammengeſetzt ſey. Was aber zweytens die angebohrnen Ideen betrifft, ſo exiſtiren dieſe gar nicht, und es läßt ſich der äuſſere Urſprung aller derer beweiſen, welche dafür gehalten werden. Habeo a mea natura, ſagt Des Cartes, quod intelligam, quid ſit res. Wird hier unter res nicht das Erkenntnißvermögen ſelbſt verſtanden, das ohne Zweifel angebohren iſt, ſondern die Vorſtellung eines objectiven Dinges, ſo iſt dieſe eine abſtracte Vorſtellung, die der Verſtand nicht anders bekommen haben kann, als indem er alle einzelnen Dinge auf den Gattungsbegriff zurückführte. Wie kann aber der Gattungsbegriff angebohren ſeyn, wenn es nicht zugleich die Vorſtellungen aller der einzelnen Objecte ſind, auf welche ſämtlich er ſich bezieht und von denen er abſtrahirt wird? Demungeachtet nahm Des Cartes eine

beſondere Claſſe von Vorſtellungen an, die Sinnengegenſtände angehen und äuſſerlich erworben werden. Sind aber Vorſtellungen einzelner Dinge ihrem Inhalte nach äuſſern Urſprungs, ſo muß es auch die Vorſtellung des Dinges überhaupt ſeyn, da dieſe ohne jene gar nicht möglich iſt. Auch die Idee des Wahren kann nichts anders ſeyn, als die Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande, der vorgeſtellt wird. Iſt aber die Idee des Gegenſtandes nicht angebohren, ſo kann auch die Idee des Wahren es nicht ſeyn, da dieſe wiederum ohne jene gar nicht möglich iſt. Die Idee des Denkens kann freylich angebohren ſeyn, und muß es wohl ſeyn; denn ſie iſt eigentlich die Idee unſers ſubjectiven Erkenntnißvermögens oder unſerer Seele ſelbſt. Soſern aber ſich dieſe auf keinen Gegenſtand auſſer uns bezieht, iſt damit nichts gewonnen; denn daß die Idee von uns ſelbſt angebohren ſey, heißt nicht mehr, als daß wir ſelbſt exiſtiren. Auch auf dieſe Einwürſe antwortete Des Cartes ſehr ſeicht. Die von uns ſelbſt gebildeten Ideen, meynte er, könten eben ſo wenig äuſſern Urſprungs ſeyn, wie es die Statuen des Praxiteles geweſen wären, ungeachtet dieſer nicht den Marmor hervorgebracht habe, oder wie es die Einwürfe des Gaſſendi wären, obgleich er die Wörter, aus denen er ſie zuſammenſetzte, von andern entlehnte. Das von uns ſelbſt Bewirkte reducirte er hier alſo bloß auf die Zuſammenſetzung. Daß dieſe ein Product der Seele ſey, leugnete aber Gaſſendi gar nicht. Die Idee vom Dinge überhaupt beruht auch nicht auf der vorausgeſetzten Exiſtenz concreter Dinge; es bedarf dazu nichts weiter, als daß man ſich ſelbſt als ein denkendes Ding anerkenne, ohne auf irgend andere äuſſere Objecte Rückſicht zu nehmen; und folglich muß die Idee des Dinges angebohren ſeyn. In dem

Streite

Streite über dieſen Punct, was in der Erkentniß angebohren ſey und was nicht, konte übrigens weder Gaſſendi den Des Cartes, noch dieſer jenen ganz widerlegen, weil beyde den Unterſchied der reinen und empiriſchen Erkentniß und die Gründe deſſelben nicht einſahen, und jeder daher von einer Seite Recht und von einer andern Unrecht hatte; ſo daß der Streit nothwendig unentſchieden bleiben mußte.

Gaſſendi kam nunmehro dem Ziele ſeiner Gegenargumentation näher *). Da er überhaupt die Exiſtenz angebohrner Ideen leugnete, ſo leugnete er auch, daß es eine angebohrne Idee der Subſtanz gebe, und daß dieſe als eine vollkomnere objective Realität vorgeſtellt werde, als die Accidenzen. Er behauptete im Gegentheile, daß wir von der Subſtanz gar keine wahre d. i. deutliche Vorſtellung hätten, und daß ihr gar keine objective Realität zukomme, ſondern bloß eine erdichtete. Wolle man auch der Subſtanz objective Realität einräumen, ſo ſey dieſe zum mindeſten ungleich geringer und ſchwächer, als die Realität in der Vorſtellung der Accidenzen. Was in der Vorſtellung der Subſtanz Realität ſey, das ſey aus den Vorſtellungen der Accidenzen entlehnt, oder beſtehe aus denſelben; denn die Subſtanz ſey nichts weiter als ein Inbegriff von Accidenzen, indem jede Subſtanz als ein Ausgedehntes mit einer gewiſſen Figur, Farbe u. w. vorgeſtellt werden müſſe. Nun hatte Des Cartes feſtgeſetzt, daß auſſer der Idee einer endlichen Subſtanz, auch die Idee Gottes als einer unendlichen, ewigen, allmächtigen, allervollkommenſten Subſtanz, des Schöpfers aller Dinge, angebohren ſey. Gaſſendi fragte: woher er wiſſe, daß die unendliche vollkommenſte Subſtanz Gott ſey? Ob er

*) Ibid. p. 296.

er dies nicht aus einer vorher gefaßten Erkentniß wiſſe, die ihm äuſſerlich mitgetheilt worden, indem er gehört habe, daß Gott mit jenen Attributen gedacht werde? Ob er Gott ſo beſchreiben würde, wenn er nie vorher etwas desgleichen vernommen hätte? Ferner: In der Idee Gottes ſollte nach Des Cartes unendlich mehr objective Realität ſeyn, als in der Idee einer endlichen Subſtanz. Gaſſendi entgegnete, da der menſchliche Verſtand überhaupt nicht die Unendlichkeit faſſen könne, ſo ſey auch keine Idee in ihm, die ſich auf eine unendliche Subſtanz bezöge. Wer alſo von einer unendlichen Subſtanz rede, der gebe einem Dinge einen Namen, von welchem er keinen Begriff habe; weil kein endliches Weſen eine gänzliche Aufhebung aller Schranken denken könne, und jeder für dasſelbe denkbare Gegenſtand immer ein Beſchränktes ſeyn müſſe. Dazu komt, daß die höchſten Vollkommenheiten, welche der Gottheit beygelegt zu werden pflegen, ſämtlich von Dingen entlehnt ſind, die wir gemeiniglich an uns ſelbſt bewundern, z. B. der Dauer, Macht, Weisheit, Güte, Glückſeligkeit, welche Eigenſchaften in's Unbeſtimte vergrößert wir auf die Gottheit übertragen, und dieſe nun ein ewiges, allmächtiges, allweiſes, allgütiges und seligſtes Weſen nennen. Die Idee von Gott, welche ein Weſen mit allen dieſen Attributen darſtellt, hat deßwegen nicht mehr objective Realität, als alle die endlichen Subſtanzen zuſammengenommen haben, aus deren Vorſtellungen, nur in's Unbeſtimte erweitert, jene Idee combinirt iſt, und ohne welche dieſe gar nicht möglich ſeyn würde. Wer die Gottheit ewig nennt, hat darum nicht die geringſte Vorſtellung von der unendlichen Dauer derſelben, die kein endlicher Geiſt umfaſſen kann; und eben ſo wenig hat derjenige, welcher der Gottheit Allmacht zuſchreibt, einen er-

ſchöpfen-

ſchöpfenden Begriff von dieſer Allmacht ſelbſt. Wer kann ſich endlich rühmen, daß er eine wahre Idee von Gott habe, welche dieſen wirklich ſo darſtellt, wie er iſt? Wie klein müßte Gott ſeyn, wenn er kein anderes Weſen wäre und keine andere Eigenſchaften hätte, als er nach der von unſern endlichen Vollkommenheiten abſtrahirten Vorſtellung desſelben ſeyn und haben kann? Sollte man nicht glauben, daß eine geringere Proportion der Vollkommenheiten zwiſchen Gotte und dem Menſchen wäre, als zwiſchen dem Elephanten und der kleinſten Milbe in der Haut iſt? Geſetzt, es machte ſich Jemand aus den von ihm wahrgenommenen Vollkommenheiten der Milbe eine Idee vom Elephanten, und erklärte dieſelbe für wahr und treffend; würde man ihn nicht für albern halten? Wie ſoll man alſo von dem urtheilen, der ſich aus den wahrgenommenen Vollkommenheiten des Menſchen eine Idee von Gott bildet, und dieſe für wahr und treffend erklärt? Gott iſt vielmehr in einem unendlichen Abſtande über allen unſern Begriff erhaben, und wenn unſer Geiſt ſich zur Betrachtung desſelben erhebt, ſo wird er von der Herrlichkeit desſelben ſo geblendet, daß er ganz vor ihm verſchwindet. Es iſt daher Anmaßung, wenn wir eine Idee von ihm zu beſitzen wähnen, die ihn ſeinem Weſen nach darſtellte; wir können nichts weiter thun, als daß wir nach der Analogie unſrer Natur und der Vollkommenheiten, die wir im Weltalle antreffen, uns eine Idee von Gott bilden, die aber als ſolche immer das Erzeugniß eines endlichen Weſens bleibt, und keine größere objective Realität hat, als die Subſtanzen, von deren Merkmalen ſie entlehnt oder nach welchen ſie gebildet iſt.

Des Cartes bemerkte gegen dieſes Raiſonnement des Gaſſendi ſehr richtig, daß die Subſtanz

als ſolche nicht in dem Inbegriffe der Accidenzen liegen könne, ſondern von dieſen weſentlich verſchieden ſey; denn der Grund der Verbindung der Accidenzen zu einem beharrlichen Ganzen könne auf keine Weiſe in ihnen ſelbſt geſucht werden. Daß er die Attribute Gottes nur ſo beſtimt habe, wie er ſie durch Unterricht von Andern vernahm, gab Des Cartes als möglich zu, ſofern ſich hiervon das Gegentheil nicht erweiſen ließ; aber nun fragte er: wie denn die erſten Menſchen, von denen die Attribute Gottes vernommen worden ſeyen, zur Idee von denſelben gelangt wären? Hätten ſie dieſelbe aus ſich ſelbſt geſchöpft, ſo ſey nicht einzuſehen, warum nicht auch er eben dieſe Idee aus ſich ſelbſt hätte ſchöpfen können; wäre ſie ihnen aber von Gott offenbart worden, ſo müſſe Gott doch nothwendig exiſtiren. Bey dem Einwurfe des Gaſſendi, daß, wer von einem unendlichen Objecte rede, einem Dinge einen Namen gebe, von welchem er keinen Begriff habe, bemerkte Des Cartes, daß hier ein den Schranken unſerer Vernunft angemeſſener Begriff des Unendlichen, welchen doch jeder der Erfahrung gemäß in ſeinem Bewußtſeyn antreffe, verwechſelt werde mit einem Begriffe, der dem Gegenſtande ſelbſt völlig adäquat ſey, desgleichen kein Menſch ſo wenig vom Unendlichen, als von irgend einem andern noch ſo geringfügigen Gegenſtande haben könne. Des Cartes leugnete ferner, daß die Idee von Gott als dem vollkommenſten Weſen weniger objective Realität habe, als die Idee einer endlichen Subſtanz. Gaſſendi ſelbſt gebe zu, daß die von endlichen Dingen abſtrahirten Vollkommenheiten, welche wir auf die Gottheit übertragen, durch unſern Verſtand in's Unbeſtimte erhöht und erweitert würden. Dieſe erhöhten Vollkommenheiten müßten doch mehr Realität haben, als die nicht-erhöhten. Ueber-

Ueberdem woher kann die Fähigkeit des Verſtandes, endliche Vollkommenheiten in's Unendliche zu erhöhen, rühren, wenn ſie nicht daher rührt, daß wir die Idee einer über alles Endliche unendlich erhabenen Subſtanz d. i. der Gottheit, in uns haben? Daß endlich Gott, wie Gaſſendi meynte, ſehr klein vorgeſtellt würde, wenn er nicht größer und erhabner ſeyn ſollte, als er von uns gedacht wird und werden kann, iſt nicht minder falſch. Gott wird als unendlich vorgeſtellt, und etwas Größeres als das Unendliche kann nicht exiſtiren. Gott ſich im Verhältniße zum Menſchen einzubilden, wie einen Elephanten im Verhältniße zur Milbe, ſey freylich höchſt abgeſchmackt; dies ſey aber auch, erklärte Des Cartes, ihm nicht in den Sinn gekommen; er rede von einem Verſtandesbegriffe von Gott, nicht von einer bildlichen Vorſtellung desſelben.

Gaſſendi ließ es in ſeiner Inſtantia auf dieſe Antwort des Des Cartes nicht an neuen trifftigen Gegenerinnerungen fehlen. Er behauptete, daß die Subſtanz objectiv genommen ohne die Accidenzen in ein Nichts verſchwinde, ihr alſo keine Realität unabhängig von den Accidenzen beygelegt werden könne. Hier war abermals ein Punct, wo beyde Philoſophen einander gegen über ſtanden, ohne daß einer den andern widerlegen konte. Des Cartes konte darauf beſtehen, daß das Beharrliche in unſern Vorſtellungen der Dinge nicht in den Accidenzen, die immer wechſeln, ſeinen Grund haben könne; gleichwohl konte er weder die Objectivität des Begriffes der Subſtanz legitimiren, noch auch die Nothwendigkeit der Syntheſis zwiſchen Subſtanz und Accidens erklären. Auf der andern Seite konte auch Gaſſendi darauf beſtehen, daß die Subſtanz ohne die Accidenzen objectiv

Nichts ſey; wiewohl er eben ſo wenig darzuthun vermochte, wie aus dem Inbegriffe der Accidenzen jemals die Subſtanz werde. Da Des Cartes eingeräumt hatte, daß die Idee von Gott den erſten Menſchen durch göttliche Offenbarung ſelbſt mitgetheilt ſeyn könne; in dieſem Falle aber Gott nothwendig exiſtiren müſſe; ſo fand Gaſſendi hierin eine Beſtätigung ſeines Einwurfs: daß der Menſch nicht nothwendig die Idee von Gott aus ſich ſelbſt ſchöpfe, und alſo die Behauptung des Des Cartes vom Gegentheile durch ihn ſelbſt widerlegt. Auch in den übrigen Erinnerungen des Leztern fand er nur Uebereinſtimmung mit ſeinen eigenen Meynungen.

Der Carteſiſche Beweis des Daſeyns Gottes ſtüzte ſich vornehmlich auf den Schluß: Die Idee von Gott als dem vollkommenſten Weſen, die im Bewußtſeyn des Menſchen liegt, und ihm durch einige Reflexion vergegenwärtigt wird, kann die Seele als endliche unvollkomne Subſtanz nicht ſelbſt hervorgebracht haben. Sie muß alſo von Gott unmittelbar der menſchlichen Seele eingepflanzt ſeyn. Hieraus aber fließt nothwendig, daß ein vollkommenſtes Weſen (Gott) objectiv exiſtire *). Zugeſtanden, erwiederte Gaſſendi, daß der Menſch die Idee eines vollkommenſten Weſens a priori in ſich habe, was, wie aus dem Vorherigen erhellt, noch ſehr problematiſch iſt; ſo kann doch die Folgerung des Des Cartes, daß dieſe Idee von Gott ſelbſt der Seele eingepflanzt ſeyn, alſo nothwendig Gott exiſtiren müſſe, nicht für bündig gelten. Der Menſch hat in ſeinem Bewußtſeyn nicht bloß die Idee von Gott als unendlicher Subſtanz, ſondern auch Ideen von einem unendlichen Univerſum, von unendlichen

*) Ibid. p. 307.

lichen Welten, unendlichen Principien u. w. Soll der obige Carteſiſche Schluß bündig ſeyn, ſo kann der Menſch auch dieſe nicht ſelbſt erzeugt, ſondern das unendliche Univerſum, die unendlichen Welten und Principien ſelbſt, müſſen ſie ihm eingepflanzt haben. Dieſen letztern Schluß wird aber Des Cartes ſelbſt ſo wenig, wie irgend ein Anderer, für gültig halten. Wie kann alſo der obige Schluß auf das Daſeyn Gottes beweiſend ſeyn? — Dieſer Einwurf muß den Des Cartes in große Verlegenheit geſetzt haben; denn in ſeiner Antwort, die andere ſchon vorher erörterte Puncte angeht, berührte er denſelben gar nicht. Durch die Anmaßung, womit er die Antwort anfängt: Hic nulla habes, quae non jam ante dixeris et a me fuerint exploſa, verſchlimmerte er ſeine Sache gar ſehr; da Gaſſendi dadurch gereizt wurde, jenen Einwurf noch mehr hervorzuheben. Auch mußte er nun einen bittern höhniſchen Tadel darüber erfahren, daß er die ältern Beweiſe für das Daſeyn Gottes verworfen, und dafür einen aufgeſtellt habe, den er nicht anders gegen Einwürfe zu ſchützen wiſſe, als daß er dieſe durch Anmaßung eludire.

Ein Hülfsbeweis, welchen Des Cartes für das Daſeyn Gottes gebraucht hatte, war dieſer: Wenn der Menſch zweifelt, oder etwas begehrt, ſo wird er ſich bewußt, daß ihm etwas fehle, und daß er nicht durchaus vollkommen ſey. Dies wäre aber nicht möglich, wenn er nicht a priori die Idee eines vollkomnern Weſen hätte, aus deſſen Vergleichung mit ihm ſelbſt er ſeine Mängel erkennte. Gaſſendi glaubte das Bewußtſeyn des Mangels und der Unvollkommenheit anders erklären zu können, ohne daß es nöthig wäre, eine angebohrne Idee des vollkommenſten Weſens

ſens zu Hülfe zu nehmen. Der Menſch erkennt ſich ſehr bald als einen unendlich kleinen Theil des Univerſum's; er macht den natürlichen Schluß, daß mehr Vollkommenheit im ganzen Univerſum, als in einem Theile desſelben ſey; und ſo entſteht auch natürlich die Idee in ihm, daß es überhaupt etwas Vollkomneres auſſer ihm gebe, durch deſſen Vergleichung mit ſeinem eigenen Weſen und Zuſtande er die Unvollkommenheit des leztern wahrnimt. Ferner iſt zu erwägen, daß wenn der Menſch auch die Idee eines vollkommenſten Weſens hat, daraus gar nicht folge, daß ein Weſen objectiv exiſtire, welches dieſer Idee entſpricht. Aber der Menſch hat nicht einmal die adäquate Idee eines vollkommenſten Weſens. Die Idee drückt nur ein unbeſtimt vollkommenes Weſen aus, das ſich der Unendlichkeit nähert, ohne ſie zu erreichen. Stimte alſo das objective Weſen mit jener Idee auf's genaueſte überein, ſo würde es ebenfalls nur unbeſtimt vollkommen ſeyn, und ſich ewig der Unendlichkeit nähern, wiewohl niemals wirklich unendlich ſeyn *).

Auch dieſe Einwürfe Gaſſendi's beantwortete Des Cartes nur zum Theile, und gerade den wichtigſten ließ er unbeantwortet, daß der Menſch ſich als eine unvollkomne Subſtanz zu erkennen vermöge, ohne die Idee ſeiner ſelbſt mit der Idee der Gottheit als des vollkommenſten Weſens zu vergleichen. Darauf, daß wenn auch unſerer Idee von Gott ein objectives Weſen correſpondirte, dieſes nur ſich dem Unendlichen nähern, nicht aber wirklich unendlich ſeyn würde, erwiederte er ſehr treffend: Die Gottheit objectiv würde nicht wirklich unendlich ſeyn, wenn ein endliches Weſen eine völlig adäquate Idee von ihr zu haben vermöchte; daß alſo

*) Ibid. p. 313.

alſo die Idee von Gott nur ein ſich dem Unendlichen näherndes Weſen darſtelle, beweiſe die wirkliche objective Unendlichkeit dieſes vielmehr, als daß ſie dadurch widerlegt werde.

Des Cartes hatte behauptet: Ohne Vorausſetzung eines unendlichen Weſens könne überall nichts entſtehen oder exiſtiren; das Daſeyn einer jeden endlichen Subſtanz ſey eine fortwährende Schöpfung in jedem Momente der Zeit, weil jedes einzelne Zeitmoment von dem andern unabhängig ſey; dieſe Schöpfung aber ſey ohne die unendliche Gottheit unmöglich. Gaſſendi leugnete nicht, daß es gewiſſe Wirkungen gebe, die der fortdauernden Thätigkeit ihrer Urſachen nothwendig bedürften, falls ſie ſelbſt fortdauern ſollten. Das Sonnenlicht hört auf, ſo wie die Thätigkeit der Sonne aufhört. Allein es giebt auch Wirkungen, die fortdauern, auch wenn ihre Urſachen nicht weiter thätig, ja wenn dieſe ſogar zerſtört oder ganz vernichtet ſind. Zu der letztern Art der Wirkungen gehört der Menſch ſelbſt in Beziehung auf die phyſiſchen Urſachen, die ihn hervorgebracht haben. Aber die Momente der Zeit ſind von einander unabhängig; wie kann alſo eine endliche Subſtanz fortdauern eine Reihe von Zeitmomenten hindurch, wenn ſie nicht in jedem Momente gleichſam von neuem geſchaffen oder durch unmittelbare göttliche Aſſiſtenz erhalten wird? — Gaſſendi verwarf dieſe behauptete Unabhängigkeit der einzelnen Zeitmomente von einander ſchlechthin. Im Gegentheile, ſagt er, es hängt nichts mehr und inniger zuſammen, als die Zeit, und alle übrige Stetigkeit der Dinge iſt auf die Stetigkeit der Zeit gegründet. Angenommen aber auch, die Zeit beſtände aus lauter diſcreten Momenten: was hat dies mit der Schöpfung, oder

oder der unaufhörlichen Wiederſchöpfung der endlichen Subſtanzen, insbeſondre des Menſchen, gemein? Es exiſtirt im Menſchen ein Princip, welches ihm dafür bürgt, daß er auch im nächſtfolgenden Momente da ſeyn werde; zwar nicht nothwendig, denn jenes Princip vermag nicht jede äuſſere zerſtörende Urſache abzuhalten; aber doch wahrſcheinlich nach dem natürlichen Laufe der Urſachen und Wirkungen. Dieſes Princip bewirkt die Exiſtenz, nicht indem es in jedem Momente von neuem ſchafft, ſondern als Princip der Fortdauer des Erſchaffenen, wenn keine äuſſere zerſtörende Urſache eintritt. Der Menſch und jede endliche Subſtanz hangen allerdings in ihrem Daſeyn von einem von ihnen verſchiedenen Weſen ab; aber keinesweges ſo, daß ſie in jedem Momente durch dieſes auf's neue hervorgebracht würden, ſondern daß es die Urſache ihrer Fortdauer eben dadurch iſt, daß es die Urſache ihres Daſeyns überhaupt war.

Dieſen Einwendungen Gaſſendi's begegnete Des Cartes ſehr ſcharfſinnig, obwohl er doch ſeine eigene Theſis nicht erwies. Gott iſt die Urſache des Daſeyns der endlichen Subſtanzen nicht bloß nach ihrem Entſtehen (ſecundum fieri), ſondern auch nach ihrem Seyn (ſecundum eſſe). Sein Einfluß auf die Exiſtenz der Subſtanz muß alſo bey der Erhaltung derſelbe ſeyn, der er bey der Schöpfung war; und ſo kann die Erhaltung nichts anders, als eine fortdauernde Schöpfung ſeyn. Legt man den endlichen Subſtanzen ein Princip bey, durch ſich ſelbſt fortzudauern; ſo räumt man dem Geſchöpfe ein Vermögen ein, was nur der Schöpfer haben kann, weil jenes nun unabhängig von einem andern Weſen in ſeinem Seyn beharrt; und dem Schöpfer bürdet man eine Un-

vollkommenheit des Geſchöpfes auf, weil er itzt eine poſitive Thätigkeit auf das Nichtſeyn der Subſtanz richten muß, ſobald er will, daß ihre Exiſtenz aufhören ſoll. Dies letzte Raiſonnement des Des Cartes hat geringern Werth, als das erſte. Wenn die endliche Subſtanz auch in ſich ſelbſt einen Grund der Fortdauer hat, wird ſie dadurch ihrem Seyn nach nichts weniger als vom Schöpfer völlig unabhängig; denn eben den Grund ihrer Fortdauer verdankt ſie dem Schöpfer.

Auch mit der Beſtimmung der Beſchaffenheit der Idee von Gott, wie ſie Des Cartes gegeben hatte, war Gaſſendi unzufrieden. Jener wähnte, dieſe Idee ſo zu beſitzen, daß weder etwas von ihr genommen, noch ſie erweitert werden könne, und eben hieraus folgert er, daß dieſelbe weder durch Sinnenerfahrung bewirkt, noch auch vom Verſtande ſelbſt erzeugt ſey. Schon daraus, ſagt er, daß Gott mich erſchaffen hat, wird höchſt glaublich, daß ich gewiſſermaßen ihm ähnlich und nach ſeinem Bilde erſchaffen ſey; und dieſe Aehnlichkeit, in welcher zugleich meine Idee von Gott enthalten iſt, wird von mir durch eben das Vermögen wahrgenommen, durch welches ich mich ſelbſt wahrnehme. Indem ich nehmlich mich ſelbſt denke, denke ich nicht nur mich als eine unvollkomne, von einem andern Weſen abhängige, und nach etwas Höherem, Beſſern, ins Unendliche ſtrebende Subſtanz; ſondern ich denke auch zugleich das Weſen, von welchem ich ſelbſt abhange, und das die wirkliche unendliche Vollkommenheit und Realität ausdrückt, d. i. ich denke die Gottheit. Gaſſendi leugnete die Behauptungen an ſich nicht: daß ein Gott ſey; daß er das vollkommenſte Weſen ſey; daß der Menſch nach dem göttlichen

Ebenbilde geſchaffen ſey; beſonders ſofern dieſe Sätze auf religiöſem Glauben beruhen; aber er leugnete die Bündigkeit der Raiſonnements, wodurch Des Cartes ſie aus Vernunſtgründen erwieſen zu haben meynte. Es iſt falſch, daß die Idee von Gott, die uns angebohren seyn ſoll, keines Zuwachſes, überhaupt keiner Aenderung fähig ſey. Kann nicht ein weiſerer Menſch uns Eigenſchaften Gottes lehren, oder ein höheres Weſen uns dergleichen offenbaren, die wir noch nicht kennen? Kann nicht die Erkentniß Gottes, die wir vielleicht in einem künftigen Zuſtande erhalten, in Vergleichung mit der, welche wir gegenwärtig beſitzen, um ſo viel vollkomner werden, daß die letztere uns nur als Traum und Wahn erſcheint? Müſſen wir nicht auf die Vollkommenheiten Gottes analogiſch aus den Vollkommenheiten der erſchaffenen Dinge ſchließen, und lernen wir nicht dieſe nach und nach immer genauer kennen, folglich auch jene? — Wenn auch die Religion lehrt, daß der Menſch nach dem Ebenbilde Gottes erſchaffen ſey; läßt ſich dies auch aus Vernunſtgründen beweiſen, und wird hier nicht Gott zu einem menſchenähnlichen Weſen (hominiformis) gemacht? An tu, fragt Gaſſendi ſeinen Gegner, cum ſis pulvis et cinis, praeſumere te ſimilem potes aeternae illi, incorporeae, immenſae, perfectiſſimae, glorioſiſſimae, et quod caput eſt inviſibiliſſimae incomprehenſibiliſſimaeque naturae? An illam de facie noviſti, vt tecum ipſa comparans aſſeverare conformem poſſis? — Das göttliche Ebenbild im Menſchen ſoll daraus erhellen, daß Gott den Menſchen geſchaffen hat. Gerade das Gegentheil erhellt hieraus, antwortete Gaſſendi. Das Geſchöpf kann ſeinem Schöpfer nur ähnlich werden, wenn es durch Mittheilung der Natur deſſelben entſtanden iſt, wie Kinder den Eltern ähnlich werden;

nicht aber, wenn es nach einer Idee aus einem objectiven Stoffe gebildet wurde. Niemand wird behaupten, daß ein Haus ſeinem Baumeiſter ähnlich ſey. Der Menſch aber iſt nicht von Gott erzeugt, ſondern nach einer Idee von ihm geformt worden; alſo kann aus der Schöpfung des Menſchen durch die Gottheit nicht die Gottähnlichkeit desſelben bewieſen werden. Dazu komt, daß wenn der Menſch ſich ſelbſt als unvollkomne Subſtanz erkennt, und daraus auf das Daſeyn Gottes als des vollkommenſten Weſens ſchließt, eben der Gegenſatz zwiſchen einem unvollkomnen und vollkomnen Weſen die Aehnlichkeit jenes mit dieſem ganz aufhebt.

Des Cartes ſetzte dieſen Einwürfen Gaſſendi's wiederum folgende Bemerkungen entgegen. Jede Idee von einem Objecte muß das Weſen des Objectes darſtellen; wird ihr alſo etwas genommen oder hinzugeſetzt, ſo wird ſie Idee eines andern, und iſt nicht mehr Idee desſelben Objects. Hat nun Jemand eine Idee von Gott, der etwas genommen oder hinzugefügt werden kann, ſo iſt dieſe nicht die Idee des wahren, ſondern eines falſchen Gottes. Hat hingegen Jemand die Idee des wahren Gottes einmal gefaßt, ſo können freylich neue Vollkommenheiten Gottes entdeckt werden, die vorher nicht bemerkt waren; aber dadurch wird die Idee Gottes überhaupt nicht vergrößert; ſie wird nur deutlicher und beſtimter, weil alle jene Merkmale ſchon vorher in ihr enthalten ſeyn mußten, ſofern es die wahre Idee von Gott war. Die Idee eines Triangels wird nicht vergrößert, wenn man auch nachher einzelne Eigenſchaften desſelben wahrnimt, die man vorher nicht kannte. Die Idee Gottes überhaupt wird gar nicht von uns ſucceſſive gebildet nach der Analogie der wahrgenom-

genommenen Vollkommenheiten der endlichen Creaturen; ſondern ſie entſteht ganz und auf einmal dadurch, daß wir uns ein unendlich vollkomnes Weſen denken. Durch die Behauptung, der Menſch ſey nach dem göttlichen Ebenbilde geſchaffen, wird Gott durchaus nicht zu einem menſchenähnlichen Weſen gemacht; eben ſo wenig wie Alexander einem Gemählde, das etwa Apelles von ihm gemacht hätte, gleich geworden ſeyn, und alſo auch aus Holz und Farben, nicht aus Fleiſch und Bein, beſtanden haben würde. Der unendliche Verſtand Gottes wird doch offenbar durch den endlichen Verſtand des Menſchen nachgeahmt, und inſofern läßt ſich allerdings ſagen, daß der Menſch ein Ebenbild Gottes, und als ſolches geſchaffen ſey, wiewohl in unendlicher Entfernung.

Wenn Gott das vollkommenſte Weſen iſt, ſo iſt er auch das wahrhafteſte, und kann folglich den Menſchen nicht täuſchen wollen. Wie iſt es zu erklären, daß das Erkentnißvermögen des Menſchen dennoch dem Irrthume unterworfen iſt? Des Cartes löſte dies Problem theils dadurch, daß der Menſch ein unvollkomnes und gleichwohl freyes Weſen ſey, alſo die Wahrheit nicht immer erkennen könne und wolle; theils dadurch, daß der Menſch eine Idee vom Negativen habe, und ein wirkliches Object oder eine wirkliche Eigenſchaft desſelben auch als nicht wirklich zu denken vermöge. Hiermit, erinnerte Gaſſendi, iſt das obige Problem noch gar nicht auf eine befriedigende Weiſe gelöſt. Es läßt ſich wohl einſehen, wie der Irrthum des Menſchen möglich ſey? aber nicht, warum Gott dem Menſchen nicht ein Erkentnißvermögen verlieh, das ganz vom Irrthume befreyt war? Auf der einen Seite behauptet Des Cartes eine Idee von Gott

Gott als dem allmächtigen, allweiſen und allgütigen Weſen zu haben, und auf der andern nimt er dennoch unvollkomne Werke desſelben an. Wenn Gott vollkomnere Werke hervorbringen konte, und ſie nicht wirklich hervorbrachte, ſo iſt dies ein Beweis, entweder daß die Vorausſetzung falſch iſt, und er nicht vollkomnere Werke hervorbringen konte; oder daß er ſie nicht hervorbringen wollte; dann würde Gott aber ein unvollkomnes Weſen inſoferne ſeyn, als er bey der Schöpfung das Unvollkomne dem Vollkomnen vorzog. Da das obige Problem in der That nicht aufgelöſt werden kann, weil es ſeinem Gegenſtande nach transſcendent iſt, ſo ſchlug Des Cartes dieſe Einwürfe des Gaſſendi ſehr vernünftig durch die Antwort nieder: Man dürfe ſich nicht darüber wundern, wenn Gott Manches gethan habe, wovon ſich kein Grund einſehen laſſe. Eine Zahl anderer ſubtiler Argumentationen, um die Vollkommenheit Gottes als Schöpfers mit der Möglichkeit des Irrthums beym Menſchen zu vereinbaren, welche Des Cartes vorbrachte, und die Gaſſendi wieder beſtritt, muß ich hier, um nicht zu weitläufig zu werden, übergehen *).

Auf die Suppoſition des Daſeyns Gottes und die Wahrhaftigkeit desſelben hatte Des Cartes übrigens die Wahrheit und Gewißheit aller unſerer Erkentniß gegründet; ſofern ſie im Bewußtſeyn Deutlichkeit und Evidenz hat. Wird kein Gott angenommen, ſo giebt es auch keine wahre Erkentniß überhaupt. Wir ſehen z. B. ein, daß die drey Winkel eines Triangels zwey rechten Winkeln gleich ſeyen, und vermöge der Demonſtration iſt uns dieſes evident. Inzwiſchen könte man doch

*) Ibid. p. 351 ſq.

doch zweifeln, ob der Satz wahr ſey, ſo lange man nichts von Gott weiß. Denn wer bürgt uns dafür, daß wir vermöge unſerer natürlichen Einrichtung nicht auch in Anſehung deſſen irren können, was wir auf's evidenteſte erkennen; zumal wenn wir bedenken, wie vieles wir für wahr gehalten haben, was wir doch hernach als falſch erkannten? Sobald hingegen die Exiſtenz Gottes vorausgeſetzt wird, von dem alles Vorhandene abhängt, und der als das wahrhaftigſte Weſen nicht täuſchen kann; ſo werde ich überzeugt, daß Alles, was ich klar und deutlich wahrnehme, auch nothwendig wahr ſey.

Gaſſendi meynte, es werde wohl Niemand dem Des Cartes Glauben beymeſſen, wenn er verſichere, daß er vorher, ehe er das Daſeyn Gottes nach ſeiner Art bewies, von der Wahrheit geometriſcher Demonſtrationen minder überzeugt geweſen wäre, als nachher. Dieſe Demonſtrationen ſind ihrer Natur nach ſo evident, daß ſie den Beyfall erzwingen. Auch nahm Des Cartes das Cogito, ergo ſum als unbezweifelbar evident an, obgleich das Daſeyn Gottes noch nicht von ihm eingeſehen war. Die geometriſchen Wahrheiten ſind ſogar gewiſſer, als das Daſeyn Gottes, ſeine Eigenſchaften, die Schöpfung der Welt u. w., da bekantlich viele hierüber geſtritten haben und noch ſtreiten, denen es nicht einfällt, jene in Zweifel zu ziehen. Wenn Jemand gefragt wird, warum er gewiß ſey, daß die drey Winkel eines Triangels zwey rechten gleich wären? ſo wird er zuverläſſig nicht antworten: Weil ich weiß, daß ein Gott iſt, und dieſer mich nicht täuſchen kann; ſondern er wird ſich auf die unmittelbare Evidenz der Demonſtration berufen. Des Cartes bemerkte gegen dieſen Einwurf, daß die Skeptiker auch

an

an der Wahrheit der geometriſchen Demonſtrationen gezweifelt hätten; was ſie nicht gethan haben würden, wenn ſie eine gründliche Erkentniß von Gott, wie die Carteſiſche Schlußreihe dieſelbe gewähre, gehabt hätten. Daß Gaſſendi ſich durch dieſe Bemerkung nicht widerlegt glaubte, bedarf keiner Erinnerung.

Gaſſendi beſtritt weiter den vom Des Cartes angenommenen Grund des ſpecifiſchen Unterſchiedes zwiſchen Geiſt und Körper: daß jener eine bloß denkende abſolut einfache; dieſer eine ausgedehnte Subſtanz ſey *). Er vermißte einen Beweis, daß der Seele nichts weiter als das Denken zukomme; daß nicht auch das Princip des Empfindens und eine Kraft der Bewegung in ihr enthalten ſey; ferner daß das Denken nicht Wirkung einer feinern Materie ſeyn könne, die in der gröbern, aus welcher der übrige Körper beſteht, exiſtire, und dieſe als ihr Organ behandle. In ſeiner Antwort lieferte Des Cartes einen ſolchen Beweis nicht; er berief ſich nur wiederum auf das ſchon erwähnte Argument, und entſchied mit einem Machtſpruche. Dagegen brachte wiederum Gaſſendi mehrere Gründe für die entgegengeſetzte Meynung vor. Wäre die Seele unkörperlich, ſo iſt unbegreiflich, wie ſie die Vorſtellungen körperlicher Gegenſtände empfangen könne. Eben ſo wenig ſcheint die Seele unausgedehnt ſeyn zu können, ſofern ſie mit dem Körper als einer ausgedehnten Subſtanz exiſtirt. Hierauf erwiederte Des Cartes, daß die Vorſtellungen körperlicher Dinge in der Seele keine Bilder (ſpecies), ſondern reine Gedanken (Ideen, purae intellectiones) ſeyen; die Imagination bedürfe eines Bildes, und auf die-

*) Ibid. p. 357 ſq.

dieſes beziehe ſich der Geiſt, ohne darum das Bild ſelbſt als etwas Materielles in ſich aufzunehmen. Den Beweis, daß die Seele ausgedehnt ſeyn müſſe, weil ſie mit einer ausgedehnten Subſtanz, dem Körper, verbunden ſey, erklärte Des Cartes für ohngefähr ſo bündig, als wenn Jemand bewieſe, weil der Bucephalus wiehere und Töne hervorbringe, die auf Muſik bezogen werden könten, ſo müſſe er ſelbſt eine Muſik ſeyn. Iſt auch der Geiſt mit dem ganzen Körper vereinigt, ſo folgt daraus nicht, daß er durch den ganzen Körper ausgedehnt ſey; denn nur das Denken gehört zum Begriffe desſelben, nicht aber die Ausdehnung. Der Geiſt denkt auch die Ausdehnung nicht dadurch, daß ein ausgedehntes Bild derſelben in ihm iſt; ob er ſich gleich durch ſeine Beziehung auf ein körperliches Bild dasſelbe als ausgedehnt einbildet. Endlich braucht der Geiſt nicht nothwendig Körper zu bewegen.

In Hinſicht auf die Möglichkeit der Vorſtellung körperlicher Dinge für ein geiſtiges Subject reducirte ſich itzt der Streit zwiſchen Gaſſendi und Des Cartes auf die Frage: ob Körper nicht bloß durch Imagination, ſondern auch durch einen reinen Verſtandesbegriff (per intellectionem) erkannt werden könten? Wenn ich mir ein Blatt Papier vorſtelle, ſagt der erſtere, mit ſeiner Länge, Breite, Figur, Farbe; ſo bilde ich mir das Blatt Papier nicht bloß ein, ſondern ich denke es auch; ſollte ich es nun nicht auf dieſelbe Weiſe durch das Bild denken, wie ich es durch das Bild mir einbilde? Wenn alſo zu der Einbildung eines körperlichen Objects ein materielles Bild erfoderlich iſt, was Des Cartes zugeſteht, wie will er beweiſen, daß eben dieſes nicht auch zu der Verſtandesidee

des

desſelben Objects erforderlich ſey? Ferner die Thätigkeit des Verſtandes mag unkörperlich ſeyn; aber nicht minder iſt es nach Des Cartes die Thätigkeit der Imagination; es ſind immer Thätigkeiten desſelben Geiſtes, die denſelben Charakter der Subſtanz, in welcher ſie ihren Grund haben, an ſich tragen müſſen. Wird demnach für die Imagination ein materielles Bild verlangt, ſo bedarf auch der Verſtand desſelben. Dann kehrt aber die obige Frage zurück: wie iſt es möglich, daß eine unkörperliche Subſtanz, dergleichen die Seele ſeyn ſoll, materielle Bilder von körperlichen Gegenſtänden aufnehmen könne?

Bey der Verworrenheit und Dunkelheit, in welcher damals noch die Lehre von der Natur der Vorſtellungen lag, war es nicht möglich, daß Gaſſendi und Des Cartes auch über dieſen Punct hätten einig werden können. Unſtreitig kann der Verſtand durch bloßes reines Denken keinen körperlichen Gegenſtand erkennen; dieſer muß zugleich durch die ſinnliche Anſchauung gegeben ſeyn; und inſofern irrte Des Cartes, wenn er eine pura intellectio rei corporeae annahm, die ſich nach ihm zwar auf die Imagination (ſinnliche Anſchauung) bezieht, aber doch ſelbſt nichts ſinnliches enthält, obgleich der Körper wirklich durch ſie (nicht etwa die reine Syntheſis überhaupt) gedacht wird. Allein daß die ſinnliche Anſchauung nothwendig ein materielles Bild ſeyn müſſe, und hieraus das Ausgedehntſeyn der Seele folge, wie Gaſſendi meynte, war eine unerweisliche Behauptung. Des Cartes ſchadete ſeinem eigenen Syſteme mehr, als er nöthig hatte, indem er auch für die Imagination eines Körpers ein materielles Bild desſelben verlangte.

Ungeachtet Des Cartes die Geiſtigkeit der Seele annahm, ſo behauptete er doch zugleich die innigſte Vereinigung und gleichſam Vermiſchung derſelben mit dem Körper. Die Empfindungen des Schmerzes, des Hungers, Durſtes u. w., ſagt er, lehren, daß die Seele nicht etwa ſo dem Körper gegenwärtig iſt, wie der Schiffer dem Schiffe, ſondern daß ſie mit dem Körper auf's engſte zu Einem Weſen verbunden ſey. Wäre das nicht, ſo würde die Seele, da ſie nichts anders als wie eine denkende Subſtanz iſt, bey Verletzungen des Körpers keinen Schmerz empfinden; ſondern ſie würde bloß einen Begriff von der Verletzung bekommen, wie der Schiffer eine Vorſtellung davon bekomt, wenn in ſeinem Schiffe etwas zerbrochen wird, ohne die Verletzung des Schiffs ſelbſt zu empfinden. Wäre der Körper der Speiſe und des Tranks bedürftig, ſo würde man dies Bedürfniß deſſelben denken; aber nicht die dunkeln verworrenen Empfindungen des Hungers und Durſtes haben. Denn dieſe Empfindungen ſind lediglich Zuſtände, die in der Vereinigung des Körpers mit der Seele ihren Grund haben.

Dieſe Behauptungen tadelte Gaſſendi an und für ſich nicht; aber er forderte vom Des Cartes eine befriedigende Erklärung: wie die Vereinigung des Körpers mit der unkörperlichen, unausgedehnten, untheilbaren Seele möglich ſey? Iſt die geiſtige Seele nicht einmal ſo groß als ein Punct: wie kann ſie mit dem ganzen Körper vereinigt ſeyn? Wie läßt ſich ihre Vereinigung wenigſtens mit dem Gehirne, oder auch nur mit einem kleinem Theile deſſelben, der doch immer ausgedehnt iſt, begreifen? Wenn die Seele überhaupt keine Theile hat, wie kann ſie mit den Theilen des Körpers vermiſcht werden? Denn daß eine Subſtanz

ſtanz mit Theilen einer andern Subſtanz vermiſcht werde, iſt unmöglich, falls jene nicht ſelbſt Theile hat. Iſt aber die Seele ein ganz vom Körper ſpecifiſch verſchiedenes Weſen, wie wird ſie mit ihm ſo vereinigt, daß beyde nur Ein Weſen ausmachen? Wir finden ſchon darin Schwierigkeit, wie ſich ein Stein und die Luft (z. B. beym Bimſteine) zu einer Subſtanz verbinden können; und doch iſt die Verwandtſchaft zwiſchen dem Steine und der Luft noch ungleich größer, als zwiſchen dem Körper und der ganz unkörperlichen Seele. Muß ferner nicht die Vereinigung durch die innigſte Berührung geſchehen? Wie kann aber eine Berührung bey einer unkörperlichen Subſtanz ſtatt finden? Des Cartes ſelbſt geſteht, daß er Schmerz empfinde; aber wie kann eine unkörperliche Subſtanz des Schmerzes fähig ſeyn? Der Schmerz kann nur die Folge einer gewiſſen Trennung oder Zerreiſſung von Theilen eines Dinges ſeyn, daß die Verbindung derſelben durch irgend eine äuſſere Urſache unterbrochen und aufgehoben wird. Der Zuſtand des Schmerzes iſt ein widernatürlicher Zuſtand; nun iſt aber nicht einzuſehen, wie ein einfaches, untheilbares, unveränderliches Weſen in einen widernatürlichen Zuſtand übergehen möge? Der Schmerz iſt ferner eine Veränderung, oder wenigſtens von einer Veränderung begleitet; wie kann aber eine Subſtanz verändert werden, die untheilbarer als ein Punct iſt, die nicht eine andere Subſtanz werden, oder aufhören kann zu ſeyn, was ſie iſt, ohne Nichts zu werden? Endlich wenn der Schmerz im Arme, Fuße und andern Theilen des Körpers zugleich empfunden wird, müſſen denn nicht in der Seele verſchiedene Theile ſeyn, in welchen die Seele die verſchiedenen Schmerzempfindungen aufnimt, indem

dem ſie ſonſt die verſchiedenen Empfindungen gar nicht würde unterſcheiden können?

Die Wegräumung dieſer Einwürfe iſt für die neuere Philoſophie nicht ſchwer; wohl aber war ſie es für den Des Cartes. Er beſchuldigte ſeinen Gegner, daß er die Vereinigung der Seele mit dem Körper eben ſo, wie die Vereinigung zweyer Körper beurtheile: eine Beurtheilungsart, die gleichwohl, wegen der ganz heterogenen Beſchaffenheit der Seele und des Körpers hier gar nicht anwendbar ſey. Daß die Seele Theile im Körper wahrnehme, daraus fließe gar nicht, daß ſie ſelbſt aus Theilen beſtehe. Ueberhaupt ſey es eine falſche Behauptung, daß alles, was der Geiſt wahrnimt und erkennt, auch in ihm enthalten ſeyn müſſe. Wollte man dies annehmen, ſo erkenne der Geiſt auch die Größe der Erde, müſſe alſo dieſelbe in ſich enthalten, ausgedehnt und noch größer als die Erde ſeyn.

Daß Gaſſendi durch dieſe Antwort des Des Cartes nicht befriedigt wurde, iſt leicht zu erachten. Gerade weil Seele und Körper von durchaus heterogener Natur ſind, wird nach der Möglichkeit ihrer Vereinigung gefragt. Iſt die Vereinigung von Körpern erklärlich, ſo iſt es doch die Vereinigung jener beyden Subſtanzen nicht; und wenn ihre Vereinigung nicht von derſelben Art iſt, wie bey bloßen Körpern, ſo verlangt man eben zu wiſſen, von welcher Art ſie denn ſey? Soll ferner die Seele nicht deßhalb körperlich ſeyn, weil ſie die Empfindungen verſchiedener Theile des Körpers aufnimt, ſo muß begreiflich gemacht werden, wie ſie ungeachtet ihrer Unkörperlichkeit doch dieſe verſchiedenen Empfindungen aufnehmen könne. Das bloße Behaupten, daß die Seele dies könne und dennoch

unkör-

unkörperlich ſey, iſt kein Beweis. Endlich kann der Geiſt nicht anders wahrnehmen und erkennen, als durch Ideen oder Bilder, welche ihm die Gegenſtände objectiv darſtellen. Dieſe Ideen müſſen im Geiſte enthalten ſeyn, und inſofern erkennt der Geiſt nichts, was nicht zugleich in ihm enthalten wäre. Erkennt der Geiſt z. B. durch die Idee die Größe der Erde, ſo hat er unſtreitig die Größe der Erde in ſich, ſo weit dieſelbe durch die Idee dargeſtellt wird. Daß darum der Geiſt ausgedehnt ſey und größer als die Erde, würde noch nicht folgen. Bey dieſem Schluße verwechſelt Des Cartes nur die ideale Größe mit der realen.

Ich habe ſchon oben bemerkt, daß Des Cartes ſich nicht entſchließen konte, die Inſtantias des Gaſſendi förmlich zu beantworten. Er war auch damals, als die Inſtantiae erſchienen, zu erbittert gegen denſelben und zu eingenommen für ſein eigenes Syſtem, als daß er die Einwürfe, welche jener gegen das leztere von neuem gemacht hatte, mit Ruhe und Unparteylichkeit hätte würdigen können. Da jedoch hernach ſeine Ausſöhnung mit Gaſſendi erfolgte, ſo ließ er der franzöſiſchen Ausgabe der Meditationes, die Clerſelier im J. 1646 beſorgte, einen Brief beyfügen, welcher ſich auf einige in den Inſtantiis vom Gaſſendi angefochtene Hauptpuncte bezog, und mit welchem, da Gaſſendi ſelbſt den Abdruck desſelben gebilligt hatte, die Acten des ganzen Streits geſchloſſen wurden. In dieſem Briefe herſchte auch ein urbanerer Ton, wie er dem nunmehrigen Verhältniße des Des Cartes zum Gaſſendi angemeſſen war. Uebrigens kann der Brief nicht als eine eigentliche Beantwortung der Inſtantiae des Gaſſendi gelten.

gelten. Er iſt zu allgemein, und daher auch in wiſſenſchaftlicher Hinſicht weiter nicht merkwürdig.

Der Charakter der Philoſophie des Gaſſendi überhaupt iſt Empirismus, von dem Epikuriſchen nur darin verſchieden, daß jener durch den theologiſchen Glauben ſeines Urhebers modificirt war, oder vielmehr einen Zuſatz vom Rationalismus erhalten hatte. Hätte Gaſſendi völlig conſequent aus ſeinen Principien raiſonnirt, ſo würde er mit der gangbaren Theologie in den offenbarſten Widerſtreit gerathen ſeyn. Seine Philoſophie hätte ſich denn ganz auf Erfahrungskentniß einſchränken müſſen, und alle Lehren von Gegenſtänden der überſinnlichen Welt, wie vom Daſeyn und den Eigenſchaften Gottes, von der Schöpfung der Welt, von der Vorſehung, von der Unſterblichkeit der Seele, wären von derſelben ausgeſchloſſen worden. Allein eben darin ſetzte er das Eigenthümliche und den Vorzug ſeines Syſtems vor dem Epikuriſchen, daß er dieſe Lehren annahm, und auch aus Erfahrungs- und Vernunftgründen zu erweiſen ſuchte, wobey es ihm freylich unvermeidlich war, daß er den Principien und dem wahren Charakter ſeines Syſtems untreu wurde und in den Rationalismus verfiel. Dem Gaſſendi ſelbſt blieb dieſe ſeine Inconſequenz nicht verborgen, und man könte ſogar vielleicht bezweifeln, ob es ihm mit ſeiner philoſophiſchen Theologie und Pſychologie Ernſt geweſen ſey, und er ſich nicht vielmehr hierin nach der herſchenden philoſophiſchen Denkart ſeines Zeitalters bequemt habe. Es iſt wenigſtens ſehr auffallend, daß er in ſeinem Streite mit Des Cartes, wo er ausdrücklich ſeinen Glauben an das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele verſichert, dieſen Glauben nicht ſowohl auf ſeine Philo-

ſophie,

ſophie, als auf die Autorität der Offenbarung ſtüzt. Auch iſt die ganze Argumentation des Gaſſendi gegen die Carteſianiſchen Beweiſe für das Daseyn und die Eigenſchaften Gottes und für den Immaterialismus in einem hohen Grade ſkeptiſch, und verräth eine Denkart über dieſe Gegenſtände überhaupt, welche mit dem Dogmatismus eben dieſelben betreffend in ſeinem Syntagma philoſophicum ſich nicht ganz vereinigen läßt. Inzwiſchen läßt ſich leicht begreifen, daß der Atheismus und Caſualismus des Epikur dem Gaſſendi auch nicht Genüge that. Daher bemühte er ſich den Empirismus durch den Rationalismus zu verbeſſern, und ſo viel, wie möglich, mit der gangbaren Theologie und Pſychologie einhellig zu machen, ob er gleich hierin, eben weil er die Inconſequenz ſeines Verfahrens fühlte, vielleicht nicht zu einer feſten Ueberzeugung gelangte.

Bayle hielt den Gaſſendi für einen Skeptiker. Die Veranlaſſung zu dieſem Urtheile mag theils die Vorliebe gegeben haben, welche Gaſſendi ſchon in ſeinem Werke gegen die Ariſtoteliker für den Pyrrhonismus äuſſerte, zu einer Zeit, wo er noch nicht mit der Epikuriſchen Philoſophie vertraut geworden war, theils die Skepſis, die ſich in ſeiner Beſtreitung der Philoſophie des Herbert und Des Cartes ausdrückt. Ein ſteifer Dogmatiker war Gaſſendi auch wirklich nicht; vielmehr verräth ſich in ſeiner ganzen Art zu philoſophiren ein Hang zum Skepticismus ſehr deutlich, auch in den Schriften aus ſeinen reifern Jahren. Gleichwohl da man ſeine Philoſophie gegenwärtig nur nach ſeinen vorhandenen Schriften beurtheilen darf, ſo iſt er unſtreitig

den Dogmatikern, wie wohl von der beſcheidnern Claſſe, beyzuzählen; denn ſein Syntagma philoſophicum iſt ein völlig dogmatiſches Syſtem.

Der Empirismus des Gaſſendi hat auf die Philoſophie, namentlich in Frankreich, größern Einfluß gehabt, als man gewöhnlich meynt. Unmittelbar nach ſeinem Tode nahm ſich beſonders Bernier desſelben an, und war zugleich ſein Verbreiter und Apologet gegen den Jeſuiten Valois, der ſich hauptſächlich deßwegen dagegen erklärt hatte, weil er mit der Lehre von der Transſubſtantiation unverträglich ſey. In ſeinem kurzen Entwurfe vom Syſteme des Gaſſendi zeigte ſich Bernier nicht nur als einen ſehr einſichtsvollen Epitomator, der in den Geiſt desſelben völlig eingedrungen war, ſondern er fügte auch Manches hinzu, und benußte die neuen Entdeckungen in der Phyſik, die ſein Lehrer nicht hatte benutzen können. Daß er nichts weniger als ein blinder Anhänger der Lehren ſeines Freundes war, beweiſen die Zweifel über einige der wichtigſten Behauptungen dieſes, die in jenem Entwurfe enthalten ſind. Auſſer noch an mehrern franzöſiſchen Gelehrten, den ſogenannten Gaſſendiſten, fand die Philoſophie des Gaſſendi an dem Engländer Walter Charleton einen eifrigen Verehrer und Commentator *).

*) Zur Geſchichte des Gaſſendismus iſt ſehr lehrreich: *Henrici Maji* Phyſica vetus noviter adornata ad principia Democriti a *Gaſſendo*, *Verulamio*, *Boylio*, *Derodono*, *Digbaeo* aliisque; Francof. 1689. — Die Apologie des Bernier für Gaſſendi gegen Valois findet ſich in Bayle's Recueil de quelques pieçes curieuſes concernant la philoſophie de Mr. *Des Cartes*; à Amſterd. 1684. 12.

Dritter Abſchnitt.

Geſchichte und Philoſophie des Thomas Hobbes und Hugo Grotius.

Ein berühmter Zeitgenoſſe des Des Cartes und Gaſſendi, der ſich ebenfalls, auſſer ſeinen Verdienſten um die Mathematik und Phyſik, auch durch eine originale Bearbeitung der theoretiſchen ſowohl als der praktiſchen Philoſophie auszeichnete, war Thomas Hobbes, gebohren im J. 1588 zu Malmesbury in der Grafſchaft Wilton in England. Seine Mutter, erſchreckt durch das Gerücht von der Annäherung der ſogenannten unüberwindlichen ſpaniſchen Flotte, kam zu früh mit ihm nieder; ein Umſtand, der indeſſen ſeiner Lebenskraft nicht nachtheilig geworden iſt, da er dennoch ein ſehr hohes Alter erreichte. Im vierzehnten Jahre (1603) ward er nach Oxford geſchickt, wo er fünf Jahre verweilte, und vorzüglich in der Ariſtoteliſchen Philoſophie Unterricht empfieng. Durch Empfehlung ſeiner Lehrer und Freunde in Oxford kam er in Verbindung mit dem Baronet Wilhelm Cavendiſh, nachherigen Grafen von Devonſhire, der ihn zum Führer ſeines Sohnes wählte. Er bekleidete dieſe Stelle zwanzig Jahre hindurch, und machte auch mit dem Grafen eine Reiſe durch Frankreich und Italien, die ihm Gelegenheit zur Erwerbung einer genauern Kentniß der franzöſiſchen und italieniſchen Sprache und Literatur, und zu perſönlichen Freundſchaftsverhältniſſen mit den berühmteſten Gelehrten in jenen Ländern verſchaffte. Seine

Seine Muſſe widmete er damals vorzüglich dem Studium der alten Claſſiker, welches ſeine ſchon in frühern Jahren entſtandne Abneigung gegen den Ariſtoteliſchen Scholaſticismus beſtärkte, die vollends dadurch entſchieden wurde, daß er damals auch in Verbindung mit Franz Baco von Verulam kam. Eine ſeiner erſten gelehrten Arbeiten war eine engliſche Ueberſetzung des Thucydides, zu welcher ihn die politiſchen Gährungen in England bewogen, weil er in der Geſchichte Athens als einem frappanten Beyſpiele die Folgen einer demokratiſchen Verfaſſung ſeinen Landsleuten zeigen wollte. Da im J. 1626 der Tod des Grafen von Devonſhire, und zwey Jahre darauf auch des Sohnes desſelben, deſſen Lehrer und Geſellſchaſter Hobbes geweſen war, erfolgte; ſo reiſte er im J. 1629 zu ſeiner Zerſtreuung und auch zur Begleitung eines andern vornehmen jungen Britten Cliſton zum zweytenmale nach Frankreich. Während dieſes ſeines Aufenthalts daſelbſt beſchäfftigte er ſich am eifrigſten mit dem Euklides und der Mathematik überhaupt. Vom J. 1631 an ward er Erzieher des jüngern Sohns des verſtorbenen Grafen von Devonſhire. Auch mit dieſem reiſte er nach Frankreich, und in dieſer Periode war es, wo er an den damals in Frankreich gleichſam neu belebten phyſikaliſchen Studien den lebhafteſten und thätigſten Antheil nahm, und insbeſondre mit Gaſſendi, Marinus Merſennus, ſo wie bey dem nachherigen Aufenthalte in Italien zu Piſa mit Galilei, Freundſchaft ſchloß.

Nach ſeiner Rückkunft in's Vaterland zogen die daſelbſt immer ſtärker und allgemeiner gewordenen antiroyaliſtiſchen Geſinnungen, denen des Hobbes Denkart ſchlechthin entgegengeſetzt war, ſeine vornehmſte

nehmſte Aufmerkſamkeit an ſich. Er glaubte durch eine philoſophiſche Entwickelung der Gründe, der Nothwendigkeit, und des Umfangs der höchſten Gewalt im State, beſonders einer monarchiſchen, ſeine Mitbürger bekehren zu können; und dies erzeugte die beyden Werke: de Cive, und den Leviathan, die ſeinen Namen unſterblich gemacht haben. So ſehr Hobbes bey ſeinen Grundſätzen die Hofparten für ſich hatte; ſo ſehr erweckte er den Haß der demokratiſchen Parten gegen ſich, die durch die Anhänger der ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Philoſophie, welche er zugleich mit vieler Bitterkeit angriff, noch vermehrt wurde. Um ſich dieſem zu entziehen, da das Anſehn des Königs immer mehr ſank, begab ſich Hobbes abermals nach Paris, und theilte ſeine Muſſe mit ſeinen dortigen Freunden, zu denen durch Vermittelung des Merſenne nunmehro auch noch Des Cartes kam. Der Sicherheit wegen lebte damals auch in Paris der Prinz Carl von Wallis; dieſem ward Hobbes als Lehrer der Philoſophie und Mathematik empfohlen; was ſeine Verbindung mit der Hofparten, der er ſchon durch ſeine frühern Verhältniße und ſeine perſönlichen Geſinnungen ergeben war, noch mehr befeſtigte. Er gab hier im J. 1642 zum erſtenmale ſein Werk de cive heraus, jedoch in einer Auflage, die nur unter wenige Freunde vertheilt wurde. Da daſſelbe den Beyfall dieſer erhielt, ſo ward eine ſtärkere Auflage 1647, und auch eine franzöſiſche Ueberſetzung durch Sorbiere im J. 1649 davon veranſtaltet.

Bald hernach im J. 1650 erſchien in engliſcher Sprache das Werk des Hobbes über die menſchliche Natur und den politiſchen Körper, welchem im folgenden Jahre die weitere Ausführung unter dem Titel:

Leviathan folgte. Hobbes hatte hier nicht nur Manches gegen die poſitive Theologie der engliſchen biſchöflichen Kirche, ſondern auch manche politiſche Paradoxa behauptet; er ward deßwegen den Königlich-Geſinnten verdächtig, daß er der Parteÿ Cromwell's geneigt ſeÿ, und von ihnen beÿ der königl. Familie angeſchwärzt, ſo daß er das Vertrauen derſelben verlor; wiewohl er ſelbſt dieſe politiſche Apoſtaſie nie hat anerkennen wollen. Da er ſich in Paris nicht ſicher glaubte, ſo entfloh er mitten im Winter nach England, und hatte eine äuſſerſt beſchwerliche Ueberfahrt, die ſeiner Geſundheit ſehr nachtheilig wurde. Er lebte zunächſt in London in der vertrauteſten Verbindung mit Harveÿ, Leibarzte Carl's I, dem berühmten Erfinder der Theorie des Blutumlaufs, der ihm auch beÿ ſeinem Tode 1657 in ſeinem Teſtamente eine kleine Summe vermachte, mit Selden, mit dem Dichter Abraham Cowleÿ, deſſen poetiſche Muſe ihm ein Andenken geſtiftet hat u. a. Im J. 1653 ward er wieder zur Familie der Grafen von Devonſhire berufen, und nun überließ er ſich, da auch das Alter beÿ ihm herannahte, ganz den philoſophiſchen und mathematiſchen Studien. Er gab im J. 1655 ſein Werk: De corpore heraus; im J. 1656 ſeine Vorleſungen über die Geometrie, die ihm einen heftigen Streit mit Wallis, Profeſſor der Geometrie zu Oxford, und andern engliſchen Mathematikern zuzogen, wodurch in der Folge noch mehrere Schriften mathematiſchen Inhalts von ihm veranlaßt wurden; und im J. 1658 das Werk: De homine. So hatte er ſein ganzes philoſophiſches Sÿſtem in dreÿ Haupttheilen vollendet aufgeſtellt; wovon der erſte de corpore; der zweÿte de homine; und der dritte de cive handelte.

Im

Im J. 1660, da Carl II. wieder den engliſchen Thron beſtieg, begab ſich Hobbes nach London, um dieſem ſeinen ehemaligen königlichen Zöglinge Glück zu wünſchen, von welchem er auch überaus gnädig empfangen wurde. Gegen das Ende ſeines Lebens hielt er ſich meiſtens auf dem Lande auf. Noch im hohen Alter verfertigte er eine engliſche poetiſche Ueberſetzung des Homer; er ſchrieb ferner das Decameron phyſiologicum und die Geſchichte des Bürgerkriegs in England, welches letztere Werk gegen den ausdrücklichen Willen des Königs, wiewohl ohne Schuld des Hobbes, gedruckt wurde. Er ſtarb in hoher literariſcher Celebrität, da ſeine Philoſophie nicht bloß in ſeinem Vaterlande, ſondern auch im Auslande großes Aufſehn zu machen angefangen hatte, im J. 1679 im ein und neunzigſten Jahre ſeines Alters an den Folgen einer Urinverhaltung *).

Hob-

*) Zur Lebensgeſchichte des Hobbes S. The life of Mr. *Thomas Hobbes* of Malmesbury, written by himſelf in a latin poem, and now translated into engliſh; London 1680 fol. — *Thomae Hobbes*, Angli Malmesburienſis philoſophi, Vita; Carolopoli 1681; 12. Es iſt dies eigentlich eine Sammlung mehrer kurzer Biographieen des Hobbes poetiſch und proſaiſch aus verſchiedenen Quellen, die bald nach deſſelben Tode vom Radulph Bathurſt herausgegeben wurde. Sie enthält auch S. 91 ff. ein ſchätzbares Verzeichniß der Schriften des Hobbes und der einzelnen Ausgaben derſelben bis auf das Jahr, da ſie herauskam. Manche Nachrichten das Leben von Hobbes betreffend ſind auch zerſtreut in den Dedicationen und Vorreden zu ſeinen Schriften, und in dieſen ſelbſt. — Vgl. *Bayle* Dict. Art. *Hobbes* und *Brucker* Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. II. p. 145.

Hobbes war ein vertrauter Kenner der alten claſſiſchen Literatur, und hatte ſich durch das Studium dieſer ſowohl über die herſchende Schulphiloſophie ſeiner Zeit, als auch über den damaligen Schulgeſchmack in der wiſſenſchaftlichen Darſtellung erhoben. Er gewann auf eben die Art eine Neigung zum Empirismus, wie ſie ſein Gönner und Freund Baco von Verulam gewann, und ſelbſt ſein Umgang mit dieſem und mit mehrern ähnlich geſinnten Männern half jene in der Folge nähren und ſtärken. Seinen mathematiſchen Beſchäfftigungen aber verdankte er eine gröſſere Strenge des Raiſonnements, und mehr Anhänglichkeit an der ſyllogiſtiſchen demonſtrativen Methode, als Baco hatte; ob er gleich den Charakter, welchen dieſelbe bey den ſcholaſtiſchen Ariſtotelikern hatte, misbilligte. Den Geometren machte er ſogar Vorwürfe, daß ihre Methode noch bey weitem nicht ſtrenge genug geweſen ſey; daher er auch manche Aenderungen in die Behandlung der Geometrie einführen wollte, die ihn mit mehrern ſeiner mathematiſchen Zeitgenoſſen entzweyten. Uebrigens gieng er in der Phyſik ſeinen eigenen Weg. Noch berühmter aber als durch ſeine theoretiſchen Speculationen iſt Hobbes durch ſeine moraliſchen und politiſchen Ideen geworden. Dieſe enthalten viel Lehrreiches, aus tiefer Kentniß der menſchlichen Natur und aus hiſtoriſcher Einſicht geſchöpfte Reſultate. Um die letztern insbeſondre richtig zu würdigen, muß man auf die Zeitumſtände, unter denen er ſchrieb, während heftiger innerer politiſcher Gährungen in ſeinem Vaterlande, und auf die Verhältniße, in denen er ſelbſt ſich von ſeinen frühern Jahren an perſönlich befunden hatte, Rückſicht nehmen. Die Scenen der Anarchie, welche er erlebte, gaben ihm den Stoff und die Farben zu ſeinem Bilde des Natur-

ſtandes, und leiteten ihn zu der Meynung, oder befeſtigten dieſe zum mindeſten bey ihm, daß auſſerhalb der Monarchie kein politiſches Heil für ein großes Volk exiſtire, und daß eben deßwegen die höchſte Gewalt des Monarchen, auch falls ſie auf eine deſpotiſche und grauſame Weiſe ausgeübt werde, heilig und unverletzlich ſey. Es iſt ſehr natürlich, daß Menſchen, die durch Geburt oder Glück zum Beſitze großer Vorzüge und Rechte vor allen übrigen gelangen, und ihr ganzes Leben hindurch an die Ausübung derſelben gewöhnt ſind, für eine Kritik jener Vorzüge und Rechte gar keinen oder ſehr wenig Sinn haben, und in ihr nichts als Seichtigkeit, Unwiſſenheit, Stubenphiloſophie, Fanatismus, und wohl gar ſträfliche empöreriſche Abſichten finden. Eine ähnliche Denkart theilt ſich auch leicht ihren Freunden und Anhängern mit, die ihnen verbindlich ſind, und deren Exiſtenz und Wohlfarth von der Behauptung der Vorzüge und Rechte jener abhangen. So gieng es auch dem Hobbes, der immer in Häuſern der Großen und der Hofpartey ergebenen Familien gelebt hatte, und ſelbſt Lehrer des Prinzen von Wallis, nachherigen Königs Carl's II. von England, geweſen war. Von einem Philoſophen, der in ſo genauer Verbindung mit dem Hofe ſtand, ließ ſich kaum ein anderes Statsrecht erwarten, als wir es vom Hobbes haben.

Die theoretiſche Philoſophie des Hobbes iſt in ſeinen beyden Werken De corpore und De homine enthalten, vornehmlich in dem erſtern; denn das letztere, obgleich es gewiſſermaßen den Uebergang zur praktiſchen Philoſophie macht, iſt doch nur eigentlich als ein Anhang des erſtern, in beſonderer Beziehung der phyſikaliſchen Principien auf den Menſchen, zu betrach-

trachten *). Die Philoſophie überhaupt erklärte Hobbes als eine durch richtiges Raiſonnement (per rectam ratiocinationem) erworbene Kentniß der Wirkungen oder Phänomene aus der Wahrnehmung ihrer Urſachen oder Erzeugungen, und umgekehrt der möglichen Erzeugungen aus wahrgenommenen Wirkungen. Der bloße Inbegriff von Vorſtellungen, die wir durch die Empfindung erhalten haben und im Gedächtniße aufbewahren, iſt zwar Erkentniß, aber als dem Menſchen von der Natur mitgetheilt und ihm mit den Thieren gemein, nicht durch Raiſonnement erworben, iſt er nicht Philoſophie. Auch die Klugheit, oder Erwartung ähnlicher Dinge mit ſolchen, die wir bereits erfahren haben, ſofern ſie lediglich auf Erfahrung ſich gründet, kann nicht Philoſophie heißen. Was alſo den eigenthümlichen Charakter einer philoſophiſchen Erkentniß ausmacht, beſteht darin, daß ſie durch Raiſonnement erworben ſeyn müſſe. Dieſes Raiſonnement vergleicht Hobbes mit einer Berechnung (computatio). Es iſt entweder ein Addiren mehrer Dinge, oder ein Subtrahiren des einen von dem andern. Z. B. Jemand ſieht von ferne irgend ein Object; er bekomt davon eine Idee, welche er Körper nennt; er tritt näher und bemerkt, daß ſich der Körper bewege, und bald da bald dort ſey; er bekomt alſo eine neue Idee und nennt nun den Kör-

*) *Hobbeſii* Elementorum philoſophiae ſectio prima *de corpore* in: *Thomae Hobbes*, Malmesburienſis, Opera philoſophica, quae latine ſcripſit, omnia; ante quidem per partes, nunc autem poſt cognitas omnium Objectiones conjunctim et accuratius edita; Amſtelod. 1668. 4. Auſſer der ſchon oben angeführten beſondern Ausgabe des Werks de corpore Londin. 1655. 8. exiſtirt eine engliſche Ueberſetzung London 1656. 4.

Körper beſeelt; bey noch näherem Hinzutreten findet er, daß der beſeelte Körper ſpricht und Zeichen eines vernünftigen Weſens äuſſert; er bekomt eine dritte neue Idee, und nennt den beſeelten Körper vernünftig. Nachdem er endlich das Object deutlich und vollſtändig erkannt hat, addirt er jene drey Ideen, wie dieſe drey Namen, zuſammen, und ſo geht hervor die zuſammengeſetzte Idee und der Name eines Körpers, der beſeelt und vernünftig iſt. Auf gleiche Weiſe geht es in umgekehrtem Verhältniße beym Subtrahiren. Indem Jemand nahe bey einem andern Menſchen ſteht, hat er eine deutliche und vollſtändige Idee von ihm; in einer größern Entfernung des Menſchen verliert ſich die Idee eines vernünftigen Weſens, und es bleibt nur die Idee eines belebten Körpers übrig; in noch größerer Entfernung verſchwindet auch die Idee des belebten, und er behält nur die Idee des Körpers, bis endlich ſich das Object ganz den Augen entzieht.

Die Wirkungen oder Phänomene ſind diejenigen Fähigkeiten oder Vermögen der Körper, wodurch ſich der eine von dem andern unterſcheiden läßt, entweder als gleich oder ungleich, ähnlich oder unähnlich. Dieſe Fähigkeiten werden auch die eigenthümlichen Beſchaffenheiten der Körper genannt. Die Materie der Philoſophie iſt jeder Körper, von welchem eine Erzeugung begriffen werden kann, und der ſich mit einem andern vergleichen läßt; oder jeder Körper, bey welchem Zuſammenſetzung und Trennung ſtatt hat, der alſo erzeugt werden kann und irgend eine eigenthümliche Beſchaffenheit hat. Wo es keine Erzeugung der Gegenſtände und keine eigenthümliche

Beſchaffenheit derſelben giebt, da giebt es auch keine Philoſophie. Dieſe ſchließt folglich aus von ihrem Gebiete die Theologie als die Lehre von der Natur und den Attributen Gottes, des ewigen, unerzeugten unbegreiflichen Weſens, in welchem keine Zuſammenſetzung und keine Trennung denkbar iſt; die Lehre von den Engeln und allen unkörperlichen Weſen überhaupt; die Naturgeſchichte und die Politik, die allein auf der Erfahrung und der Autorität beruhen, (wiewohl dieſe Lehren für die Philoſophie überaus nützlich und nothwendig ſind); endlich jede geoffenbarte Lehre, und ſolche, die ſich auf falſche Schlüße gründen z. B. die Aſtrologie. Die Philoſophie hat zwey Haupttheile. Es zeigen ſich nehmlich unter den Körpern zwey von einander verſchiedene Gattungen: die eine, die von der Natur zuſammengefügt iſt, iſt der Inbegriff der natürlichen Körper (Natur); die andere, durch den menſchlichen Willen und die Verträge der Menſchen bewirkt, heißt Stat (civitas). Daher entſpringen jene beyden Haupttheile der Philoſophie, die natürliche (philoſophia naturalis) und die bürgerliche (civilis). Weil es inzwiſchen zur Erkentniß der eigenthümlichen Beſchaffenheiten des Stats erfoderlich iſt, mit der Denkart, den Neigungen und Sitten der Menſchen bekant zu ſeyn; ſo ſcheidet ſich die bürgerliche Philoſophie wiederum in zwey Unterabtheilungen, wovon die eine, welche die Natur des Menſchen überhaupt angeht, Ethik, die andere, die die Pflichten der Menſchen als Bürger lehrt, Politik oder bürgerliche Philoſophie im engern Sinne genannt wird. Hobbes führte daher das ganze philoſophiſche Syſtem zurück auf die Lehre vom Körper (Natur-Philoſophie), die Lehre vom Men-

Menſchen überhaupt (Ethik), und die Lehre vom State (Politik) *).

Die Lehre vom Körper oder die Naturphiloſophie zuvörderſt handelt Hobbes in vier Abſchnitten ab, von denen der erſte die logiſche Methode des Philoſophirens überhaupt; der zweyte eine Ontologie (philoſophia prima); der dritte die Lehre von der Natur und den verſchiedenen Arten der Bewegung in der Körperwelt; und der vierte die eigentliche Phyſik, oder die Lehre von den Naturphänomenen enthält.

Die Logik des Hobbes hat manches Charakteriſtiſche. Er gieng zur Beſtimmung derſelben von der Natur der Sprache aus. Der Menſch bedarf nothwendig ſowohl zur Fixirung ſeiner Ideen als zur Anordnung und Verbindung derſelben ſinnlicher Zeichen und dieſe Nothwendigkeit wird noch größer, ſobald es auf gegenſeitige Mittheilung der Ideen unter den Menſchen ankomt. Für die leztere ſind die bloßen Zeichen, wodurch Jemand ſich ſelbſt Ideen vergegenwärtigt, und welche

*) Zu ſeiner Definition der Philoſophie machte Hobbes folgende Anmerkung: Cum ſint fortaſſe nonnulli, quibus definitio philoſophiae ſupra tradita non placet, quique libertate ad arbitrium definiendi conceſſa quidlibet ex quolibet concludi poſſe dictitant, (quanquam hanc ipſam definitionem convenire cum ſenſu omnium hominum non difficulter oſtendi poſſe putem); tamen ne ea de re diſputandi aut mihi aut illis cauſa ſit, profiteor me hac opera traditurum eſſe Elementa ſcientiae ejus, qua ex cognita rei generatione inveſtigantur effectus, vel contra ex cognito effectu generatio ejus, ut illi, qui philoſophiam aliam quaerunt, eam aliunde petere admoneantur. De corp. P. I. cap. I. p. 6.

welche Hobbes notas nennt, noch nicht hinlänglich; ſondern die Zeichen müſſen auch andern verſtändlich, oder die notae müſſen zugleich ſigna ſeyn. Beyde Eigenſchaften, notae und auch ſigna zu ſeyn, vereinigen die Wörter in ſich. Das Wahre und Falſche ſind nicht Attribute der Gegenſtände, ſondern der Rede; und wo keine Rede ſtatt findet, da giebt es auch weder ein Wahres, noch ein Falſches. Daher ſind auch nur diejenigen Thiere, welche eine Sprache haben, der Wahrheit und des Irrthums fähig. Die Wahrheit beſteht in der richtigen Beziehung und Anwendung der Namen der Dinge, wenn wir etwas von den Dingen bejahen oder verneinen; und hieraus leuchtet die Nothwendigkeit der Definitionen für Jeden ein, der nach der Wahrheit ſtrebt. Hobbes zog hieraus die Folgerung, daß die erſten Wahrheiten unter allen aus der Willkühr derer ihren Urſprung hätten, welche zuerſt die Dinge benannten, oder die ihnen von andern gegebenen Namen gebrauchten. Es iſt z. B. wahr, daß der Menſch ein Thier ſey, weil es urſprünglich den Menſchen gefiel, beyde Namen von demſelben Dinge zu gebrauchen. Die erſten Wahrheiten aber ſind nichts anders als Definitionen, oder Theile von Definitionen, und dieſe ſind allein die Principien der Demonſtration, nehmlich Wahrheiten, welche durch die Willkühr der Redenden oder Hörenden beſtimt und daher indemonſtrabel ſind. Die Wahrheiten oder wahren Sätze werden auch eingetheilt in nothwendige und zufällige. Jene ſind ſolche, wenn kein Gegenſtand jemals gedacht werden kann, in Anſehung deſſen der Namen des Subjects nicht zugleich der Namen des Prädicats wäre. Z. B. Der Satz: Der Menſch iſt ein Thier, iſt nothwendig wahr, weil wir zu jeder Zeit jedem Subjecte, das wir Menſch nennen, auch

das Prädicat Thier beylegen. Die zufälligen Sätze ſind bald wahr, bald falſch. Z. B. Jeder Rabe iſt ſchwarz. Dieſer Satz kann bald wahr, bald falſch ſeyn. Ferner in jedem nothwendigen Satze iſt entweder das Prädicat dem Subjecte völlig gleich, wie z. B. in dem: Der Menſch iſt ein vernünftiges Thier; oder das Prädicat iſt wenigſtens ein Theil des gleichgeltenden; z. B. Der Menſch iſt ein Thier. Bey einem zufälligen Satze iſt dieſes nicht der Fall. Wenn gleich der Satz: Jeder Menſch iſt lügenhaft, wahr wäre; ſo iſt doch das Prädicat lügenhaft kein Theil eines zuſammengeſetzten Namens (Begriffs), der dem Subjecte Menſch gleichgeltend wäre; daher auch dieſer Satz zu den zufälligen gehört. Auch hieraus iſt offenbar, daß die Wahrheit nicht den Gegenſtänden, ſondern der Rede anhafte, weil es ewige Wahrheiten giebt; denn es wird ewig wahr ſeyn: wenn ein Ding ein Menſch iſt, iſt es auch ein Thier; daß aber der Menſch ſelbſt oder das Thier ewig dauern, iſt nicht nothwendig. Ein benannter Gegenſtand iſt derjenige, welcher gedacht und durch Schlüſſe erwogen werden kann, oder der ſich auch einem andern zu Einer Summe beyfügen, oder von derſelben abziehen läßt. Die Handlung des Schließens heißt ein Syllogismus, und iſt die Verbindung eines Satzes mit einem andern, ſofern dieſer aus jenem folgt. Es giebt auch bedeutungsloſe Namen, und das ſind ſolche, die entweder noch durch keine Definitionen erklärt, oder deren Bedeutungen ſchwankend und unbeſtimt ſind; von der Art iſt z. B. der Namen: unkörperliche Subſtanz. Wer Schlüſſe macht, ſucht entweder ein Ganzes durch Hinzufügung der Theile, oder einen Reſt durch Abzug des Theils vom Theile. Geſchieht dies mit Worten, ſo

iſt es nichts anders als der Begriff der Beziehung des Namens des Theiles zum Namen des Ganzen, oder der Namen des Ganzen und des Theils zum Namen des übrigen Theiles. Was demnach die Arithmetiker bey den Zahlen und die Geometren bey den Linien thun, das thun die Logiker bey den Namen. Hobbes behauptete, daß der Verſtand uns nicht ſo angebohren werde, wie das Empfindungsvermögen und das Gedächtniß; er wird auch nicht durch die bloße Erfahrung erworben, ſondern durch Fleiß; beſonders indem wir den Dingen angemeſſene Namen beylegen, hernach in einer richtigen Methode von Namen zu Sätzen, und von Sätzen zu Schlüſſen fortſchreiten, bis wir zur Erkentniß des Zuſammenhanges aller der Namen gelangen, die zu einer Wiſſenſchaft gehören. Denn eine Wiſſenſchaft iſt die Erkentniß der Beziehungen eines Dinges auf das andere. So wie viel Erfahrung die Klugheit bewirkt, ſo bewirkt viele Wiſſenſchaft die Weisheit. Gewiſſe und untriegliche Zeichen der Wiſſenſchaft ſind, wenn derjenige, der etwas zu wiſſen vorgiebt, eben dasſelbe einen andern lehren, und dieſem das, was er lehrt, deutlich beweiſen kann *).

Vor der Theorie des Urſprungs der Erkentniß läßt Hobbes zwar die Ontologie und die Lehre von den Geſetzen der Bewegung hergehn; ich will aber hier von jener zuvörderſt die Hauptmomente angeben. Erſtlich: Es iſt keine Vorſtellung in der Seele, die nicht vorher durch einen der Sinne erzeugt iſt, entweder ganz auf einmal, oder theilweiſe. Aus dieſen urſprünglichen ſinnlichen Wahrnehmungen entſteht alle folgende Erkent-

*) *Hobbes* de corp. P. I. Computatio ſive Logica Cap. 2-6.

Erkentniß. Die Urſache der ſinnlichen Empfindungen aber iſt der Körper, oder ein äuſſeres Object, welches auf das ſinnliche Organ unmittelbar oder mittelbar einwirkt. Dieſe Einwirkung des Objects mittelſt der Nerven des Organs auf das Gehirn und von dieſem auf das Herz, und die Zurückwirkung des Herzens dagegen machen das Weſen der Empfindung aus. Die verſchiedenen empfindbaren Qualitäten der Körper ſelbſt ſind bloße Bewegungen der Materie gegen die Organe, nicht etwa beſondere Formen oder Bilder, die an den Körpern ſelbſt haften. Zweytens: Die Phantaſie iſt nichts anders als die geſchwächte Empfindung eines Objects wegen der Abweſenheit desſelben. Daß die Bilder im Traume eben ſo lebhaft ſind, als ob die Gegenſtände wirklich empfunden werden, hat darin ſeinen Grund, weil hier allein die innern Organe thätig ſind, und ihre Thätigkeit nicht durch die Einwirkung der äuſſern Objecte unterdrückt wird. Soferne die Phantaſie ein ſchon verſchwundenes Bild wieder erneuern kann, heißt ſie Gedächtniß. Die Phantaſie kann auch mehr ſinnliche Bilder oder Theile derſelben zuſammenſetzen; aber alle ihre Wirkungen, z. B. die Träume, beruhen auf vorhergegangenen ſinnlichen Empfindungen. Drittens: Die Einbildungen (Phantasmen), die aus der Sprache oder andern willkührlichen Zeichen entſtehen, machen den Verſtand aus, und ſind dem Menſchen mit den Thieren gemein; jedoch hat der Verſtand des Menſchen eigenthümliche Vorzüge. Die Reihe der Einbildungen oder die Folge eines Gedankens auf den andern heißt der Ideengang. Es giebt aber keine Verknüpfung der Ideen, die nicht ſchon einmal in der ſinnlichen Wahrnehmung ſtatt gefunden hätte. Um daher jede Idee mit jeder zu verknüpfen wird ein großer Vorrath an

ſinnli-

ſinnlichen Wahrnehmungen oder ſehr viel Erfahrung vorausgeſetzt. Der Ideengang iſt zwiefach: bald unregelmäßig, obſchon ſich eine gewiſſe geſetzliche Ordnung in der Ideenverknüpfung bemerken läßt; bald regelmäßig, wenn er auf einen beſtimten Zweck gerichtet wird, und Unterſuchung heißt. Durch das Unterſuchen bilden ſich im Menſchen Geſchicklichkeit, Klugheit und Vorſicht. Um dieſe Fähigkeiten zu erlangen, bedarf es nichts weiter, als ein Menſch gebohren zu ſeyn und den Gebrauch ſeiner Sinne zu haben. Viertens: Alles was wir uns einbilden, iſt begrenzt; es giebt alſo keine Vorſtellung und keinen Wortbegriff des Unendlichen. Wenn wir den Namen der Gottheit als des unendlichen Weſens brauchen; ſo thun wir das nicht, weil wir die Gottheit begreifen, ſondern um ſie zu ehren; denn Niemand kann etwas begreifen, als was an einem beſtimten Orte iſt, eine beſtimte Größe hat und theilbar iſt. Wie etwas ganz in einem Orte und ganz in einem andern; wie etwas zu verſchiedenen Zeiten und doch zugleich ſeyn könne, iſt unbegreiflich.

Die Metaphyſik hat Hobbes mit der Mathematik und Phyſik vermiſcht und verwirrt. Ob er gleich jede dieſer Diſciplinen in einem beſondern Abſchnitte vorzutragen ſcheint, ſo behandelt er doch in dem Abſchnitte über die erſtere manches, was zu den letztern, und in den Abſchnitten über die letztern manches, was zu der erſtern gehört. Die Naturwiſſenſchaft überhaupt, ſagt er, beginnt man am beſten mit der Privation, d. i. mit einer angenommenen Aufhebung des Univerſum's. Nur der Menſch als das betrachtende Subject wird allein von der Privation ausgenommen. Itzt möchte man fragen: was nach der Annihilation aller Dinge wohl übrig wäre, worüber ein

ein Menſch philoſophiren, oder dem er, um darüber zu philoſophiren, einen Namen geben könte? — Statt der Welt oder aller der Körper, welche der Menſch vor der Annihilation derſelben durch ſeine Sinne wahrgenommen, würden ihm Ideen, d. i. das Gedächtniß und die Einbildung von Größen, Bewegungen, Tönen, Farben u. w. ihrer Ordnung und Theile, übrig bleiben; und obgleich dieſe nur Ideen und Phantasmen ſind im Innern des vorſtellenden Subjects, würden ſie nichts deſto weniger als etwas Aeuſſeres und von der Kraft der Seele unabhängiges erſcheinen. Dieſen Ideen würde der Menſch Namen geben, ſie addiren und ſubtrahiren. Selbſt wenn die Objecte wirklich gegenwärtig ſind, thut der Menſch doch nichts anders, als daß er bloß ſeine Ideen zuſammenſetzt oder trennt; denn wenn er z. B. die Größe der Sonne oder der Erde berechnet, ſo ſteigt er nicht zum Himmel hinauf, und mißt die Sonne, ſondern er bleibt ganz ruhig in ſeinem Studirzimmer. Die Ideen können aber betrachtet werden entweder als innere Accidenzen des Gemüths, wie alsdenn geſchieht, wenn von den Seelenfähigkeiten die Rede iſt; oder als Bilder von äuſſerlichen Gegenſtänden, die zwar nicht wirklich äuſſerlich exiſtiren, aber doch äuſſerlich zu exiſtiren ſcheinen.

Sobald wir uns nun einer Vorſtellung von irgend einem Gegenſtande erinnern, der vor der angenommenen Annihilation aller äuſſern Dinge exiſtirte, und davon abſtrahiren, was für ein Gegenſtand es war, ſondern lediglich daran denken, daß er auſſerhalb dem Gemüthe war, ſo erhalten wir das, was wir den Raum nennen: zwar nur etwas Eingebildetes, weil es ein bloßes Phantasma iſt, aber doch Etwas, welches von allen Menſchen ſo genannt wird. Niemand nennt den

Raum darum und inſofern ſo, weil und wiefern er ſchon erfüllt iſt, ſondern weil und wiefern er erfüllt werden kann. Niemand glaubt, daß die Körper ihre Oerter mit ſich nehmen, ſondern daß in demſelben Raume bald dieſer bald jener Körper exiſtiren könne; was gleichwohl unmöglich wäre, wenn der Raum den einmal in ihm befindlichen Körper immer begleitete. Der Raum iſt alſo nach Hobbes das Phantasma eines exiſtirenden Gegenſtandes ſofern er exiſtirt, wo weiter kein Accidens des Gegenſtandes in Betrachtung komt, auſſer dem, daß der Gegenſtand auſſerhalb dem Vorſtellenden erſcheint. *Spatium eſt phantasma rei exiſtentis quatenus exiſtentis* i. e. nullo alio ejus rei accidente conſiderato, praeterquam quod apparet extra imaginantem. Es iſt hierbey wohl zu bemerken, daß Hobbes zwar den Raum als ſolchen für eine ſubjective Idee hielt; aber dieſe Idee doch aus der Empfindung herleitete, und den Raum von der Exiſtenz der Körper inſofern abhängig machte, daß, wenn es nie eine Empfindung des Körpers gegeben hätte, auch keine Idee von Raume möglich wäre. Die Idee des Raumes war ihm alſo keinesweges a priori, ſondern ein Stück der Erfahrungskenntniß. Daher leugnete Hobbes auch die Behauptung, daß die Welt unendlich ſey, weil dieſe Behauptung bloß darauf beruhe, daß ein Körper immer weiter ausgedehnt werden könne, und gleichwohl ein unendlich ausgedehnter Körper unmöglich ſey. Nicht minder leugnete er eine andere Behauptung, daß es für Gott unmöglich ſey, mehr als Eine Welt zu ſchaffen, weil auſſerhalb dieſer Einen Welt Nichts ſey, und folglich die zu ſchaffenden Welten in einem Nichts d. i. nirgends exiſtiren würden. Die Sache verhält ſich entgegengeſetzt nach Hobbes. Wo

ſchon

ſchon eine Welt iſt, kann keine andere exiſtiren. Zu einer andern Welt wird gerade vorausgeſetzt, daß nichts ſey; denn nur unter dieſer Bedingung kann ſie einen Ort bekommen.

So wie der Körper von ſeiner Größe, ſo läßt auch der bewegte Körper von ſeiner Bewegung ein Phantasma in der Seele zurück, nehmlich die Idee eines Körpers, der bald durch dieſen, bald durch einen andern Raum in ſtetiger Succeſſion hindurchgeht. Dieſes Phantasma wird die Zeit genannt. Ein Jahr wird für Zeit gehalten, und doch geſteht Jedermann, daß das Jahr nicht Accidens oder Affection oder Modus irgend eines Körpers ſey; es kann alſo nicht in den Dingen ſelbſt, ſondern lediglich in einer Idee gefunden werden. Wenn Jemand von den Zeiten ſeiner Vorfahren redet, die längſt verſtorben ſind, der meynt gewiß, daß jene Zeiten nicht anders exiſtiren, als in ſeiner ſubjectiven Erinnerung. Die Zeit iſt alſo das Phantasma einer Bewegung, ſofern wir in der Bewegung uns ein Vorher und Nachher oder eine Succeſſion vorſtellen. Tempus eſt phantasma motus, quatenus in motu imaginamur prius et poſterius ſive ſucceſſionem. Es gilt hier aber in Anſehung der Meynung des Hobbes von der Zeit dieſelbe Bemerkung, die ich oben bey ſeiner Erklärung vom Raume gemacht habe. Die Zeit iſt nach ihm zwar eine ſubjective Vorſtellung; allein ſie iſt nicht a priori, ſondern ſetzt die Erfahrung von bewegten Körpern voraus *).

Nach-

*) Ibid. P. II. philoſ. prima cap. 7.

Nachdem Raum und Zeit beſtimt ſind, ſo kann man wiederum annehmen, daß Dinge von neuem geſchaffen werden. Dieſe müſſen nothwendig einen Theil des Raumes einnehmen oder mit ihm coincidiren und gleich ausgedehnt ſeyn. Sie müſſen auch etwas ſeyn, das gar nicht von unſrer Vorſtellung abhängt. Wir nennen dieſelben wegen ihrer Ausdehnung Körper, und weil ſie unabhängig von unſerer Vorſtellung und auſſerhalb derſelben exiſtiren Subſtanzen für ſich. Ein Körper iſt demnach eine von unſerer Vorſtellung unabhängige Subſtanz, die mit einem Theile des Raumes zuſammenfällt.

Was das Accidens ſey, läßt ſich nicht ſo leicht durch eine Definition, wie durch Beyſpiele aufklären. Ein Körper nimt einen Raum ein, oder iſt mit dieſem zugleich ausgedehnt; ſo iſt das Ausgedehntſeyn nicht der Körper ſelbſt; eben ſo können wir uns vorſtellen, daß ein Körper nach einem andern Orte hin bewegt werde, oder nicht; dann iſt das Bewegtwerden oder Ruhen nicht der bewegte oder ruhende Körper ſelbſt. Was ſind denn alſo das Ausgedehntſeyn, Bewegtwerden, Ruhen (des Körpers) an ſich? Es ſind Accidenzen. Aber was ſind dieſe Accidenzen? Die meiſten, welche ſo fragen, verlangen, daß die Accidenzen Theile der Naturdinge ſelbſt ſeyn ſollen, was ſie doch nicht ſind und nicht ſeyn können. Die beſte Definition des Accidens iſt, ſagt Hobbes, es ſey ein Modus, nach welchem der Körper vorgeſtellt wird. Durch dieſe Erklärung wird freylich nicht beantwortet, wonach eigentlich gefragt wird (was das Accidens ſey?); aber doch wonach gefragt werden ſollte: wie es komme, daß ein Theil des Körpers hier, ein anderer dort erſcheint? Denn hierauf iſt die Antwort:

wort: es habe ſeinen Grund in der Ausdehnung. Oder wie es komme, daß der ganze Körper bald hier bald dort wahrgenommen werde; denn darauf iſt die Antwort: es habe ſeinen Grund in der Bewegung. Wenn man aber ſagt, das Accidens ſey an oder in dem Körper, ſo iſt dies nicht ſo zu verſtehen, als ob es Etwas im Körper Enthaltenes wäre, als ob z. B. die Röthe ſo in dem Blute enthalten wäre, wie das Blut ſelbſt in einem blutigen Gewande d. i. wie ein Theil im Ganzen; denn da würde das Accidens ebenfalls ein Körper ſeyn; ſondern wie die Größe, oder Bewegung, oder Ruhe ſich in dem befindet, was groß iſt, bewegt wird, oder ruhet, (was jeder weiß, wie es zu verſtehen ſey), ſo muß auch jedes andere Accidens als in ſeinem Subjecte befindlich gedacht werden.

Die Ausdehnung des Körpers iſt eben das, was die Größe desſelben iſt, oder was Einige den realen Raum nennen. Dieſe Größe aber hängt nicht von unſerer Vorſtellung ab, wie der eingebildete Raum; denn jene iſt die Urſache von dieſem als ihrer Wirkung. Der eingebildete Raum iſt ein Accidens des Gemüths; der reale ein Accidens des Körpers.

Die Bewegung iſt eine ſtetige Verlaſſung eines Orts und Erfüllung eines andern; der Ort, welcher verlaſſen wird, pflegt terminus a quo, und der, welcher erfüllt wird, terminus ad quem genannt zu werden. Daß etwas nicht in der Zeit ſich bewege, iſt unvorſtellbar; denn die Zeit iſt nach der Definition ein Phantasma der Bewegung; eine Bewegung alſo, die nicht in der Zeit wäre, ſich vorſtellen hieße: ſich eine Bewegung ohne Bewegung vorſtellen, was ungereimt iſt. Ruhen iſt

eine Zeitlang in demſelben Orte beharren. Daß aber ein Ding bewegt worden ſey, wird alsdenn von ihm geſagt, wenn daſſelbe, es mag itzt ruhen oder bewegt werden, vorher in einem andern Orte war, als in welchem es itzt iſt. Aus dieſen Definitionen erhellt: 1) daß dasjenige, was bewegt wird, bewegt worden ſey; denn wenn das, was bewegt wird, in demſelben Orte ſeyn ſollte, worin es vorher war, ſo würde es ruhen, der Definition von der Ruhe gemäß; wenn es aber in einem andern Orte iſt, ſo iſt es bewegt worden, der Definition eines Bewegten gemäß; 2) daß dasjenige, was bewegt wird, auch noch ferner bewegt werden wird *(Quod movetur, motum iri adhuc)*; denn das Bewegte verläßt den Ort, wo es iſt, wird alſo einen andern Ort einnehmen, und folglich noch ferner bewegt werden; 3) daß dasjenige, was bewegt wird, nicht auch das geringſte Zeitmoment hindurch in einem und demſelben Orte ſey; denn der Definition der Ruhe gemäß ruhet dasjenige, was irgend eine Zeit hindurch in einem Orte beharrt. Hobbes glaubte hieraus das bekante Sophisma des Diodorus Kronus gegen die Wirklichkeit der Bewegung auflöſen zu können: Wenn ſich ein Körper bewegt, ſo bewegt er ſich entweder in dem Orte, wo er iſt, oder in dem, wo er nicht iſt; beydes iſt aber unmöglich; alſo giebt es keine wirkliche Bewegung. Hier iſt der Oberſatz falſch, wie Hobbes meynte; denn was ſich bewegt, bewegt ſich weder in dem Orte, wo es iſt, noch in dem, wo es nicht iſt, ſondern von dem Orte, wo es iſt, zu dem, wo es nicht iſt. Dieſe Auflöſung des obigen Sophisma iſt inzwiſchen gar nicht ſo befriedigend, wie Hobbes wähnte. Indem ſich ein Ding auch von einem Orte zu einem andern bewegt, muß

es

es ſich doch zugleich in einem Orte bewegen; denn ſonſt wäre es nirgends; und hierin liegt eben die Schwierigkeit, wie ſich ein Ding in einem Orte bewegen könne, welchen es ganz einnimmt. Ueberhaupt iſt jenes Sophisma unauflöslich, ſo lange als die Bewegung in einem objectiven poſitiven Raume vorgehend gedacht wird *).

Wird der Körper betrachtet, ſoferne er eine Oberfläche hat, und die Bewegung desſelben ſo, daß beſondere Theile desſelben beſondere Linien bilden; ſo legt man ihm Dichte bey, und nennt den Raum, welchen er ausfüllt, das Solide, welches aus drey Abmeſſungen zuſammengeſetzt iſt, von denen allemal zwey ganze auf einzelne Theile der dritten angewandt werden.

Ein Körper, welcher einmal ruhet, muß immer ruhen, wenn nicht ein anderer vorhanden iſt, der die Ruhe jenes aufhebt. Man nehme einen begrenzten Körper an, der ruht, und vom leeren Raume umgeben iſt. Wenn dieſer ſich anfängt zu bewegen, muß er ſich in einer gewiſſen Richtung bewegen. Da aber das innere Princip des Körpers vorher ihn zur Ruhe beſtimte, ſo muß das, was ihn nunmehro zur Bewegung beſtimt, auſſer ihm ſeyn, ſo wie dasjenige, was ſeiner Bewegung die beſtimte Richtung ertheilt. Es iſt aber vorher angenommen worden, daß nichts auſſer dem ruhenden Körper ſey; alſo iſt auch ſeine Bewegung unter der Vorausſetzung unmöglich; denn der Grund der Bewegung in der einen Richtung würde derſelbe ſeyn mit

*) Ibid. P. II. philoſ. prim. cap. 8. p. 55 ſq.

mit dem Grunde der Bewegung in jeder andern Richtung, und folglich würde der Körper auf dieſelbe Weiſe in allen Richtungen zugleich bewegt ſeyn; was ſich widerſpricht. Umgekehrt ein Körper, welcher ſich einmal bewegt, muß ſich unaufhörlich bewegen, wenn nicht ein anderer Körper auſſer ihm vorhanden iſt, durch welchen er in Ruhe komt. Nehmen wir an, daß nichts auſſer ihm wäre, ſo würde auch kein Grund da ſeyn, warum er izt mehr ruhen ſollte, als zu irgend einer andern Zeit; ſeine Bewegung könte alſo zugleich in jedem Zeitmomente aufhören, was ungereimt iſt.

Wenn man von Erzeugung und Vergehn der Körper ſpricht, ſo denkt man darunter nicht, daß Körper aus Nichts entſtehen, oder in's Nichts übergehen; ſondern nur, daß die Accidenzen der Körper wechſeln, und z. B. ein Körper, der bisher durch ſeine Accidenzen ein Baum oder ein Thier war, nun durch das Verſchwinden derſelben und die Entſtehung neuer Accidenzen nicht mehr Baum oder Thier bleibt, und etwas Anderes wird. Die Körper als ſolche entſtehn und vergehn alſo niemals; bloß die Art entſteht und vergeht, wie ſie uns erſcheinen. Von den Accidenzen kann man nicht ſagen, daß ſie aus einem Subjecte in das andere übergehen; denn ſie ſind nicht in den Subjecten enthalten, wie Theile in dem Ganzen; ſondern das eine verſchwindet und das andere entſteht im eigentlichen Sinne. Dasjenige Accidens, um deſſen willen einem Körper ein gewiſſer Namen beygelegt wird, iſt die Form deſſelben; der Körper ſelbſt iſt das Subject oder die Materie der Form.

Die ſogenannte Urmaterie (materia prima) der Philoſophen iſt nicht ein Körper, der von allen übri-

übrigen Körpern verſchieden wäre, und doch auch nicht einer von dieſen Körpern. Was iſt ſie denn? Ein bloßer Namen, antwortet Hobbes; der jedoch nicht ohne Bedeutung und Nutzen iſt. Er bezeichnet den Körper, ſofern derſelbe abgeſondert von jeder Form oder Accidens betrachtet wird, bloß mit Ausnahme der Größe oder Ausdehnung, und der Fähigkeit, Accidenzen überhaupt aufzunehmen. Wer z. B. nicht wüßte, ob das Waſſer oder das Eis früher exiſtirte, der müßte nach der beyden gemeinſchaftlichen Materie fragen, und da würde er genöthigt ſeyn, eine dritte Materie anzunehmen, die keines von beyden wäre; eben ſo muß der, welcher nach der allen Körpern gemeinſamen Materie fragt, eine ſolche annehmen, die keiner von allen Körpern iſt. Die Urmaterie iſt alſo nicht eine beſondere für ſich beſtehende Subſtanz, und daher wird ihr, auſſer der Größe, gar keine Form und Accidens beygelegt.

Ein Körper **wirkt** auf einen andern, wenn er in dieſem ein Accidens erzeugt oder zerſtört; der andere Körper **leidet** von ihm in dieſem Betrachte. Der Körper, welcher das Accidens erzeugt, heißt **Urſache**, und das erzeugte Accidens ſelbſt heißt **Wirkung**. Der Urſache und der Wirkung entſprechen das **Vermögen** und die **Thätigkeit** (potentia et actus); ja dieſe ſind mit jenen einerley, und werden nur in verſchiedenen Beziehungen verſchieden benannt. Sobald in einem thätigen Subjecte alle Accidenzen vorhanden ſind, welche um eine Wirkung hervorzubringen nothwendig erfodert werden, ſo ſagt man, jenes **könne** die Wirkung hervorbringen, falls es nur auf ein leidendes Subject angewandt werde. Eben jener Inbegriff von Accidenzen macht aber auch die **wirkende**

Urſache (cauſam efficientem) aus. Umgekehrt ſind in einem leidenden Subjecte alle Accidenzen vorhanden, die zur Hervorbringung einer Wirkung in ihm nothwendig erfodert werden, ſo ſagt man, die Wirkung könne hervorgebracht werden, falls nur eine Anwendung auf ein thätiges Subject ſtatt finde. Eben der Inbegriff dieſer Accidenzen aber iſt die materiale Urſache (cauſa materialis). In demſelben Augenblicke alſo, in welchem die Urſache vollſtändig iſt, erfolgt auch die Wirkung, und nicht anders, wenn das Vermögen vollſtändig wird, erfolgt die Thätigkeit. Die wirkſame und die materiale Urſache ſind nur Theile der vollſtändigen Urſache, und können nur gemeinſchaftlich die Wirkung hervorbringen; alſo ſind auch das ſogenannte active und paſſive Vermögen nur Theile des vollſtändigen Vermögens und können nur vereinigt eine Thätigkeit erzeugen. Eine Thätigkeit, zu welcher es niemals ein vollſtändiges Vermögen geben kann, iſt unmöglich; im Gegentheile iſt ſie möglich. Iſt es unmöglich, daß eine Thätigkeit nicht ſey, ſo iſt ſie nothwendig. Alſo jede Thätigkeit, die künftig iſt, iſt nothwendig künftig; denn daß ſie nicht künftig ſey, iſt unmöglich, weil jede mögliche Thätigkeit einmal zur Wirklichkeit kommen muß. Der Satz: Das Künftige iſt künftig, iſt eben ſo nothwendig wahr, wie der: Ein Menſch iſt ein Menſch.

Jeder Satz von einem Künftigen, das ſich ereignen oder nicht ereignen kann, z. B. Morgen wird es regnen, iſt nothwendig wahr oder nothwendig falſch; aber weil wir nicht wiſſen, ob er wahr oder falſch ſey, ſo nennen wir ihn eben deßwegen zufällig; denn da die Wahrheit unſrer Erkentniß hier von äuſſern Urſachen abhängt, ſo iſt die Wahrheit oder Falſchheit

des

des Satzes zuſammengenommen nothwendig, aber nicht die Wahrheit oder Falſchheit desſelben jede an und für ſich.

Nach der Feſtſetzung und Erläuterung dieſer ontologiſchen Begriffe komt Hobbes auf die Lehren von den verſchiedenen Verhältnißen der Größe, von der Natur und den Geſetzen der Bewegung ſowohl überhaupt, als der verſchiedenen Arten derſelben insbeſondre; und dann von einigen Hauptgattungen der Naturerſcheinungen. Hier kann ich ihn nicht weiter verfolgen, da ſeine Behandlung jener Lehren durchaus mathematiſch iſt, und auch ſeine Demonſtrationen ohne Zeichnungen und Figuren unverſtändlich ſind.

Aus dem Werke des Hobbes De Homine will ich hier nur Einiges ausheben, was zur größern Verſtändlichkeit der praktiſchen Philoſophie desſelben dienen kann, nehmlich die darin aufgeſtellte Theorie von den Trieben, Neigungen und Leidenſchaften des Menſchen, und dem menſchlichen Charakter im Ganzen, ſoferne derſelbe durch jene beſtimt wird *).

Die Begierde und der Abſcheu unterſcheiden ſich von der Luſt und Unluſt eben ſo, wie die Sehnſucht von dem Genuße d. i. wie das Künftige vom Gegenwärtigen. Die Begierde iſt eine Luſt, und der Abſcheu iſt eine Unluſt; aber jene entſpringt aus einem Angenehmen, ſo wie dieſer aus einem Unangenehmen, das noch nicht gegenwärtig iſt, ſondern nur vorhergeſehn und erwartet wird. Obgleich die Luſt und Unluſt nicht Senſionen genannt werden, ſo ſind ſie nur darin von dieſen

*) De Homine cap. XI.

dieſen verſchieden, daß dieſe ein äuſſeres Object darſtellen vermöge der Reaction des Organs, und daß hier alſo die Thätigkeit des Organs nach auſſen gerichtet iſt; hingegen jene beſtehn in Empfindungen, welche durch die Einwirkung des Objects hervorgebracht werden, ſo daß die Thätigkeit des Organs bloß eine innere iſt. Zweytens: Die Urſachen demnach, wie von den Senſionen, ſo auch von den Gefühlen der Luſt und Unluſt, ſind die Gegenſtände der Sinne. Daher iſt weder unſere Begierde noch unſer Abſcheu an und für ſich ſelbſt die Urſache, warum wir dieſes oder jenes begehren oder fliehen; d. i. wir begehren nicht deßwegen, weil wir etwas wollen; denn auch das Wollen ſelbſt iſt ein Begehren; noch verabſcheuen wir deßwegen, weil wir etwas nicht wollen; ſondern weil ſowohl die Begierde als der Abſcheu durch die begehrten oder verabſcheuten Gegenſtände ſelbſt erzeugt ſind, und hieraus nothwendig ein Vorbegriff (praeconceptus) der Luſt oder Unluſt erfolgt, welchen uns die Gegenſtände gewähren würden. Hobbes fragt: Hungern wir, begehren wir alle unſre übrigen Naturbedürfniße etwa, weil wir wollen? Sind Hunger, Durſt, und alle übrigen Begierden willkührlich? Für die Begehrenden kann das Handeln frey ſeyn; aber das Begehren ſelbſt nicht. Die Erfahrung eines Jeden beſtätigt dies ſo ſehr, daß es höchlich zu verwundern iſt, daß ſo viele nicht einſehen, wie dies geſchehe. Wenn man ſagt, der Menſch hat einen freyen Willen, etwas zu thun oder nicht zu thun, ſo muß man immer hinzuſetzen: unter der Bedingung, daß er wirklich wolle. Denn daß jemand einen freyen Willen habe, dies oder jenes zu thun, er mag wollen oder nicht, iſt ungereimt. Man ſagt von Jemanden, der gefragt wird, ob er etwas thun oder laſſen wolle, daß er de-

libe-

liberire, das heißt, daß er die Freyheit zu dem einen oder zu dem andern aufhebe *). Bey dieſer Deliberation ſo wie ſich auf der einen und andern Seite Vortheile und Nachtheile zeigen, begehrt und verabſcheut der Menſch, bis endlich, da entſchieden werden muß, die letzte Begierde zu thun oder zu laſſen, welche nun die Handlung oder Unterlaſſung unmittelbar beſtimt, der **Wille** im eigentlichen Sinne genannt wird.

Drittens: Der Ordnung der Natur nach geht die **Senſion** vor der **Begierde** her. Denn ob das, was wir wahrnehmen, angenehm ſeyn werde, oder nicht; das können wir nur durch Erfahrung, d. i. durch Empfindung einſehen. Daher das gemeine Sprichwort: Ignoti nulla cupido. Inzwiſchen kann die Analogie unbekanter Gegenſtände mit bekanten, die uns angenehme Empfindungen gewährten, uns bewegen, auch jene zu begehren. Dieſes iſt beſonders in reifern Jahren der Fall, wo wir mehr Dinge verſuchen, die wir nicht kennen, um erſt zu erfahren, ob ſie für uns mit Vergnügen oder Schmerz verbunden ſeyn möchten.

Viertens: Alle Gegenſtände der Begierde, ſoferne ſie begehrt werden, heißen mit einem gemeinſchaftlichen Namen **Güter**; ſo wie alle Gegenſtände, die wir verabſcheuen, **Uebel**. Da aber der eine Menſch etwas begehrt oder verabſcheut, was der Andre verabſcheut oder begehrt; ſo muß es nothwendig viele Dinge geben,

*) *Ibid.* Quando quaeritur ab aliquo, utrum rem aliquam propoſitam facere debeat an praetermittere, dicitur *Deliberare*, id eſt, *quam in utramque partem habet libertatem deponere.*

geben; die für Einige Güter, für Andere Uebel ſind; und die Güter und Uebel überhaupt ſind daher Correlata mit den Begehrenden und Verabſcheuenden. Ein Gut kann gemeinſam ſeyn für Mehrere; es kann auch ein Gut für Alle ſeyn z. B. die Geſundheit; aber dieſer Ausdruck iſt doch immer relativ; und von einem Gute ſchlechthin (ſimpliciter bonum) kann alſo gar nicht die Rede ſeyn; indem Alles, was gut iſt, nur für Einen oder Mehrere gut ſeyn mag. Im Anfange der Welt war Alles gut, was Gott geſchaffen hatte. Warum? Weil ihm ſelbſt alle ſeine Werke gefielen. Man ſagt auch, Gott iſt allen gut, die ſeinen Namen anrufen; aber nicht denen, die ſeinen Namen läſtern. Folglich das Gute wird ſtets relativ beſtimt, in Beziehung auf Perſon, Ort und Zeit.

Fünftens: Auch die Namen des Guten und des Uebels werden ſehr verſchieden gebraucht. Eben der Gegenſtand, welcher, ſofern er begehrt wird, ein Gut (bonum) heißt, heißt, ſofern er erworben iſt, angenehm (jucundum), und ſofern er betrachtet wird, ſchön (pulchrum); denn die Schönheit des Gegenſtandes iſt eine Qualität, welche bewirkt, daß wir etwas Gutes von ihm erwarten. Betrachtet man die Schönheit in den Handlungen, ſo heißt ſie moraliſche Güte (honeſtas). Wird ſie aber betrachtet als in der Form beſtehend, ſo heißt ſie ſchöne Geſtalt, und gefällt in der Vorſtellung, noch ehe das Gute erreicht wird, was ſie zu verrathen ſcheint. Eben ſo verſchieden werden auch die Namen des Uebels und des Böſen von denſelben Dingen gebraucht. Man unterſcheidet ferner das Gute wie das Uebel in ein wahres und ſcheinbares; nicht daß das ſcheinbare Gut kein wahres Gut an ſich wäre ohne Rückſicht auf die übri-

gen

gen Dinge, die von ihm abhangen; ſondern weil von vielen Dingen, die zum Theile gut, zum Theile böſe ſind, die Verbindung ſo nothwendig iſt, daß ſie ſich gar nicht trennen laſſen; daher denn, obgleich jedes von ihnen entweder ſchlechthin gut oder ſchlechthin böſe iſt, doch die ganze Reihe zum Theile gut und zum Theile böſe iſt. Iſt nun der gröſsere Theil gut, ſo wird die Reihe gut genannt und begehrt; iſt der gröſſere Theil übel, wird das Ganze verabſcheut, ſobald es nur als ſo beſchaffen erkannt wird. Daher komt es, daß unerfahrne Menſchen, welche die Folgen der Dinge unrichtig beurtheilen, ein ſcheinbares Gut annehmen, welches ſie, weil ſie das damit verbundne Uebel nicht bemerken, hernach als ſchädlich kennen lernen; und hierauf gründet ſich die Definition in wahre und ſcheinbare Güter und Uebel.

Sechstens: Das erſte Gut unter allen iſt für einen Jeden die Erhaltung ſeiner ſelbſt; denn Jeder wünſcht von Natur, daß ihm wohl ſey, und um dies ſeyn zu können, wünſcht ſich Jeder Leben, Geſundheit, und die Sicherheit beyder, ſo weit es möglich iſt, für die Zukunft. Im Gegentheile iſt das erſte unter allen Uebeln der Tod, vornehmlich wenn er mit Schmerzen verbunden iſt; denn auſſerdem können die Leiden des Lebens wohl ſo groß ſeyn, daß wenn nicht ein nahes Ende derſelben vorausgeſehen wird, der Tod ſelbſt zu den Gütern gerechnet werden kann. Hobbes geht nun die verſchiedenen Arten der Güter und Uebel einzeln durch, die gewöhnlich von Menſchen dafür gehalten werden, und zeigt, inwiefern ſie wirklich das ſeyen oder nicht, wofür ſie gelten. Das höchſte Gut oder die Seligkeit als vollendeter Endzweck des menſchlichen Daſeyns kann in dem gegen-

gegenwärtigen Leben nicht gefunden werden. Denn wenn der Menſch den letzten Endzweck erreichen könte, ſo würde er nichts mehr verlangen und begehren; woraus folgt, daß nicht nur von der Zeit an nichts mehr für ihn ein Gut ſeyn, ſondern daß auch der Menſch nicht einmal empfinden würde, weil jede Empfindung mit einem Begehren oder Verabſcheuen verbunden iſt, und nicht Empfinden ſoviel als nicht Leben iſt. Das größte unter allen Gütern iſt ein unbehinderter Fortſchritt zu andern und höhern Zwecken. Selbſt der Genuß des Begehrten iſt noch, indem wir genießen, ein Begehren, nemlich eine Bewegung des genießenden Subjects in Beziehung auf die Theile des Gegenſtandes, welchen er genießt. Nam vita, ſetzt Hobbes hinzu, motus eſt perpetuus, qui cum recta progredi non poteſt, convertitur in motum circularem.

Siebentens: Die Affecten oder Leidenſchaften ſind Arten des Begehrens und Verabſcheuens, die nur Verſchiedenheiten annehmen von der Verſchiedenheit und den Umſtänden der Objecte, welche wir begehren oder verabſcheuen. Sie heißen perturbationes, Gemüthsſtörungen, weil ſie gemeiniglich dem richtigen Raiſonnement hinderlich ſind, indem ſie gegen das wahre für das ſcheinbare und am meiſten gegenwärtige Gut ſtreiten, was doch hernach faſt immer als ein Uebel befunden wird. Denn das rührt aus der Verbindung der Seele und des Körpers her, daß der Anfang des Handelns von der Begierde, der Vorſatz und Rathſchluß aber von der Vernunft ausgeht. Wenn alſo das wahre Gut in einer weiten Ferne zu ſuchen iſt, was eigentlich das Geſchäfft der Vernunft ausmacht, ſo ergreiſt die Begierde das gegen-

wärtige Gut, ohne auf die größern Uebel zu achten, die nothwendig daran haſten. Sie ſtört alſo und hindert die Thätigkeit der Vernunft, und wird deßwegen mit Recht perturbatio, Gemüthsſtörung, genannt. Ihrer phyſiſchen Natur nach beſtehn die Affecten in verſchiedenen Bewegungen des Bluts und der thieriſchen Lebensgeiſter, die ſich bald im Körper verbreiten, bald ſich auf ihre Quelle zurückziehen. Die Urſachen dieſer Bewegungen aber ſind die Vorſtellungen von Gütern und Uebeln, welche die Objecte im Gemüthe erregen. Zur Probe, wie Hobbes hieraus die verſchiedenen Affecten erklärt, will ich nur einige Beyſpiele anführen. Wird ein gegenwärtiges Gut vorgeſtellt, ohne Verbindung mit einem folgenden Uebel (was eigentlich Genuß des Gutes iſt), ſo heißt der Affect Freude. Im Gegentheile die Vorſtellung eines gegenwärtigen oder herannähernden Uebels ohne Verbindung mit einem Guten, welches daſſelbe verbeſſerte, bewirkt den Affect des Haſſes. Jedes gegenwärtige oder drohende Uebel heißt daher verhaßt. Stellen wir uns zugleich mit dem Uebel eine mögliche Abänderung deſſelben, oder eine Möglichkeit ihm zu entweichen vor, ſo heißt der Affect Hoffnung. Bilden wir uns ein, ein gegenwärtiges oder zu hoffendes Gut zu verlieren, oder irgend ein mit ihm verknüpftes Uebel uns zuzuziehen, ſo erwacht der Affect der Furcht. Daher wechſeln Hoffnung und Furcht ſo mit einander im Menſchen ab, daß kein Zeitraum ſo kurz iſt, der nicht etwas von dem einen oder dem andern dieſer Affecten enthielte. Leidenſchaften oder Gemüthsſtörungen können Hoffnung und Furcht nur alsdenn genannt werden, wenn die eine oder die andere von ihnen der herſchende Affect, und eine Zeitlang kein Wechſel unter ihnen iſt. Auf eine ähnliche Weiſe charakteriſirt

und

und erklärt Hobbes auch die übrigen Leidenſchaften *).

Die mannichfaltigen Charaktere der Menſchen ſowohl in theoretiſcher als in praktiſcher Hinſicht (ingenia) leitet Hobbes aus ſechſerley Quellen ab, aus dem Temperamente, der Erfahrung eines Jeden, der Gewohnheit, den Glücksgütern, der Meynung, die Jeder von ſich ſelbſt hege, und dem Einfluße der Erzieher, die Jeder gehabt habe. So wie ſich dieſe Quellen ändern, ändern ſich auch die Charaktere.

Menſchen von feurigerm Temperamente ſind auch in der Regel kühner; Menſchen von kälterem Temperamente ſind furchtſamer, als Andere. Die Thätigkeit der thieriſchen Lebensgeiſter, und die größere oder geringere Schnelligkeit der Vorſtellungen, welche ſie erzeugt, bewirkt hauptſächlich einen zwiefachen Unterſchied der Charaktere. Einige erſtlich ſind lebhafter; Andere träger. Zweytens Einige von ſehr lebhaftem Genie ſchweifen mit ihren Ideen weit umher; dahingegen Andere ſich auf irgend einen beſtimten Gegenſtand richten; und daher rührt es, daß bey Jenen die Phantaſie, bey dieſen die Urtheilskraft vollkomner iſt. Dieſe letztern haben ein Talent zur Beurtheilung und Entſcheidung von Streitigkeiten und zum Philoſophiren über Gegenſtände jeder Art, d. i. überhaupt zum Raiſonnement; jene erſtern haben Talent zur redneriſchen Darſtellung, zur Poeſie, und zum Erfinden. Die Urtheilskraft unterſcheidet ſcharf ähnliche Objecte; die Phantaſie vermiſcht und verbindet auf eine gefällige Weiſe unähnliche Dinge. Gemeiniglich trifft man eine ſchärfere Urtheilskraft bey den Alten; eine leben-
dige

*) De homine cap. XII.

dige Phantaſie bey den Jünglingen an; doch ſind oft beyde in demſelben Subjecte vereinigt. Ueberſchreitet die Phantaſie die Grenzen, ſo geht ſie leicht zur Thorheit über, oder auch zum zweckloſen Geſchwätze, wie bey Menſchen, die eine angefangene Erzählung nicht zu endigen wiſſen, weil ſie immer durch Ideen, die nicht zur Sache gehören, fortgeriſſen werden. Im Gegentheile die Trägheit des Verſtandes und Charakters, wenn ſie über ein gewiſſes Maaß hinausgeht, verurſacht eine andere Art von Thorheit, die Dummheit genannt wird.

Daß die Alten durch einen natürlichen Charakterzug nach Vermögen und Reichthume ſtreben, meynt Hobbes, ſey nicht wahr. Viele Alte ſammeln freylich Reichthümer, die ſie nie gebrauchen werden; aber das thun ſie nicht ex ingenio ſenili, ſondern ex ſtudio perpetuo; denn ſchon, bevor ſie alt wurden, hatten ſie jene Neigung, und ſie hangen derſelben nach, um zu erfahren, wie weit ſie es durch Induſtrie und Klugheit in der Erwerbung von Reichthümern bringen könten, und um hernach nicht ihres Reichthums, ſondern der Selbſtzufriedenheit über die Klugheit zu genießen, womit ſie ſich denſelben verſchafft haben. Es iſt derſelbe Fall bey denen, die ſich mit den Wiſſenſchaften beſchäfftigen. Je älter ſie werden, deſto eifriger wird ihr Studium, und ſie betrachten hernach ihre Geiſtesvollkommenheit in ihrer wiſſenſchaftlichen Kentniß, wie in einem Spiegel.

Die Gewohnheit vermag auch viel über den Charakter. Was anfangs der menſchlichen Natur zuwider iſt und wogegen ſie ſich ſträubt, das wird ihr, oft wiederholt, bald geläufig, und ſogar ein Object

ihrer Liebe. Dies zeigt ſich am meiſten in der körperlichen Diät und auch bey den Geiſtesthätigkeiten. Wer ſich in frühen Jahren an das Weintrinken gewöhnte, wird ſich nicht leicht deſſen entwöhnen können; und Meynungen, die wir in unſrer Jugend auffaßten, behalten wir oft auch im Alter bey, beſonders in Lagen, wo wir, auſſerhalb unſern mechaniſchen und häuslichen Geſchäfften, uns nicht viel um das Wahre und Falſche in der menſchlichen Erkentniß bekümmern. Hieraus iſt zu erklären, daß ganze Völker eine Religionslehre, welche die Individuen ſchon als Knaben lernten, nicht leicht aufgeben, und diejenigen haſſen und ſchmähen, die davon abweichen, vt manifeſtum eſt ex libris praecipue theologorum (quos id minime omnium decet) atrociſſimorum convitiorum plenis; quorum hominum ingenium paci et ſocietati aptum non eſt. Auch hat es in der Gewohnheit ſeinen Grund, daß Menſchen, die oft und lange unter Gefahren lebten, einen minder furchtſamen Charakter bekommen; Menſchen, die lange hohe Ehrenbezeugungen genoſſen, weniger inſolent ſind, weil ſie ſchon aufgehört haben, ſich ſelbſt zu bewundern.

Die Erfahrung von äuſſern Schickſalen macht den Charakter mistrauiſch und vorſichtig. Wer wenig Erfahrung hat, iſt gewöhnlich zutraulich und unbeſonnen. Denn der menſchliche Geiſt ſchreitet durch Schlüſſe vom Bekanten zum Unbekanten fort, und kann die Folgen der Dinge in einer weiten Ferne nicht vorausſehen, ohne ſinnliche Erkentniß d. i. ohne ſchon von vielen Folgen wirkliche Erfahrung zu haben. Daher komt es, daß häufige unglückliche Schickſale einen kühnen Geiſt beugen und beſſern; öftere vergebliche

Verſuche eine höhere Staffel der Ehre zu erklimmen, die Ehrſucht mindern u. w.

Auch Glücksgüter, wie Reichthum, Adel des Geſchlechts, Rang und Macht im State, können die Charaktere gar ſehr verändern. Sie machen gemeiniglich die Menſchen hochmüthiger; denn wer viel zu bewirken vermag, glaubt, daß ihm mehr erlaubt ſey, iſt daher zur Beeinträchtigung Anderer geneigter, und minder geſtimmt, die Gleichheit der Rechte Anderer mit den ſeinigen in der Geſellſchaft zu beobachten. Das Bewußtſeyn, von einem alten edeln Geſchlechte abzuſtammen, macht oft auch den Charakter ſanft und geneigt, Andern die gebührende Achtung zu beweiſen, weil ein ſolcher Menſch der Ehre, auf die er bey Andern Anſpruch hat, ſicher zu ſeyn glaubt. Ein neu Geadelter pflegt in dieſem Stücke mistrauiſch zu ſeyn, eben weil er noch nicht weiß, ob ihm Andere die Achtung erzeigen werden, die er ſodert; er iſt daher rauh und gebieteriſch gegen Niedere, und zu ſchüchtern und demüthig gegen ſeines Gleichen.

Die Meynung, welche Jeder von ſich ſelbſt hegt, hat auch für den Charakter mancherley Folgen. Diejenigen, welche ſich weiſe dünken, ohne es zu ſeyn, ſind ungeſchickt, ihre eigenen Fehler zu verbeſſern; denn es fällt ihnen gar nicht einmal ein, daß ſie Fehler hätten. Hingegen ſind ſie geneigt, Andere zu tadeln und zu verlachen, und halten Alles für unrecht und abgeſchmackt, was nicht mit ihrer Denkart zuſammenſtimt. So behaupten ſie, der Stat werde ſchlecht regiert, falls er nicht ſo regiert wird, wie ſie es wollen; ſie ſind daher empfänglich für res novas. Alte Schullehrer ſind oft Pedanten und unange-

 nehme

nehme Geſellſchafter, weil ſie in ihrem Verhältniße zu den Schulknaben eine hohe Meynung von ſich und ihrer Weisheit bekommen, und ſich leicht gewöhnen, alle Andere eben ſo zu cenſiren, wie ſie ihre Schüler zu cenſiren pflegen. Die Geiſtlichen verlangen aus eben dem Principe, andere Menſchen und ſelbſt Fürſten und Könige zu regieren, weil ſie wähnen, daß die Sorge für die Wohlfarth des Volks nicht dieſen, ſondern ihnen von Gott unmittelbar anvertraut ſey, und davon das Volk zu überreden ſuchen, ſummo cum periculo civitatis, wie Hobbes in Beziehung auf die damaligen Zeitumſtände ſehr bedeutend hinzuſetzt. Einer ähnlichen Anmaßung, wie die Geiſtlichen, beſchuldigt er auch die Rechtsgelehrten, ſofern ſie ſich nicht darauf einſchränken, die Verordnungen des Stats zu erklären, ſondern ſie auch kritiſiren, und ſogar ſelbſt ſich zu Geſetzgebern aufwerfen wollen.

Das Wort Erzieher, welche ebenfalls ſehr viel zur Bildung des Charakters beytragen, nimt Hobbes in einem ſehr weitläufigen Sinne. Er verſteht darunter alle diejenigen, deren Vorſchriften oder Beyſpielen Jemand folgt, aus Achtung gegen die Einſicht derſelben. Sind die Erzieher gut, ſo wird auch der Charakter der Jünglinge gut gebildet; ſind jene ſchlecht, ſo wird auch der Charakter der Zöglinge verderbt werden. Es erhellt hieraus die Pflicht der Eltern, Vormünder und Lehrer, nicht nur den Gemüthern der Jugend gute Vorſchriften einzuprägen, ſondern ſich auch in ihrer Gegenwart durchaus weiſe, anſtändig und ſittlich gut zu betragen, weil die Jugend ſie als Muſter betrachtet und ihnen nachahmt. Eben ſo große und ſorgfältige Vorſicht iſt auch von den Erziehern auf die Auswahl der Lectüre zu wenden. Hobbes macht hierbey folgende Bemerkung,

kung, die ich mit ſeinen eigenen Worten hinzufügen will, weil ſie auch auf unſer Zeitalter Anwendung leidet: Sunt autem libri ſcripti a civibus Romanis florente Democratia aut recens extincta, nec non a Graecis florente republica Athenienſi, tum praeceptorum tum exemplorum pleni, quibus ingenium vulgi Regibus ſuis infeſtum redditur; idque ob nullam aliam cauſam, quam quod ab hominibus perfidis perpetrata flagitia in illis libris laudari vident, nimirum regicidia, ſi modo Reges, antequam occidant, Tyrannos vocent. Verum ingenium vulgi corrumpitur adhuc magis a lectione librorum et auditione Concionantium eorum, qui Regnum in Regno, Eccleſiaſticum in Civili eſſe volunt. Hinc enim pro *Caſſiis* et *Brutis* oriuntur *Ravilliaci* et *Clementes*, qui cum Reges ſuos occidendo ambitioni inſervirent alienae, Deo ſe ſervire arbitrabantur.

Die Art, wie ein Charakter mit Leichtigkeit und ohne inneres Widerſtreben handelt, nennt Hobbes die Sitte (mores) desſelben. Dieſe iſt entweder gut und heißt Tugend, oder böſe und heißt Laſter. Weil aber Güter und Uebel von den Menſchen verſchieden beurtheilt werden, ſo werden oft dieſelben Sitten von Einigen gelobt und von Andern getadelt, und was Jenen Tugenden ſcheinen, ſcheinen dieſen Laſter zu ſeyn. Hobbes behauptet daher, es gebe ſo viel verſchiedene Regeln der Tugend und des Laſters, als Menſchen ſeyen. Dies ſey inzwiſchen nur von den Menſchen überhaupt zu verſtehn, nicht von den Menſchen als Bürgern in einem State; denn Menſchen auſſerhalb dem State ſind nicht verbunden, ihren gegenſeitigen Vorſchriften zu folgen; wohl aber Menſchen im State, die ſich durch Verträge darüber vereinigt haben. Hobbes meynte auch aus dieſem Grunde, daß diejenigen keine

Wiſſenſchaft der Moral als gültig und verbindlich aufſtellen könten, welche den Menſchen für ſich und auſſerhalb der bürgerlichen Geſellſchaft betrachteten; indem es hier an einem gewiſſen Maaßſtabe fehle, nach welchem Tugend und Laſter beſtimt und erklärt werden könten.

Der gemeinſchaftliche Maaßſtab für alle Tugenden und Laſter kann demnach nur im State exiſtiren; und kann eben deßwegen auch kein anderer ſeyn, als die Geſetze eines jeden Stats; denn die natürlichen Geſetze werden nach der Errichtung des Stats ein Theil der bürgerlichen. Daß unzählige Staten vorhanden ſind und waren, jeder mit andern Geſetzen, hebt dieſe Behauptung nicht auf. Wie auch die Geſetze beſchaffen ſeyn mögen, ſo iſt die Befolgung derſelben auf Seiten der Bürger von jeher für Tugend und ihre Uebertretung für Laſter gehalten worden. Wenn alſo auch Handlungen in einem State gerecht ſind, die ein anderer für ungerecht erklärt; ſo bleibt doch die Gerechtigkeit, (die darin beſteht, daß überhaupt die Geſetze in einem State nicht übertreten werden), überall dieſelbe. Die moraliſche Tugend aber, welche einzig durch die bürgerlichen Geſetze gemeſſen werden kann, iſt die Gerechtigkeit und Billigkeit; hingegen diejenige, welche bloß durch natürliche Geſetze beſtimt wird, iſt die Liebe (charitas). Hierin beſteht alle eigentlich moraliſche Tugend. Was die andern Tugenden betrift auſſer der Gerechtigkeit, die man Cardinaltugenden zu nennen pflegt, die Tapferkeit, Klugheit und Mäſſigkeit, ſo ſind dieſe nicht Tugenden der Bürger als Bürger, ſondern als Menſchen betrachtet, und ſie nützen nicht ſowohl dem ganzen State, als den individuellen Menſchen ſelbſt, welche ſie beſitzen. Denn

ſo

ſo wie der Stat nur durch die Tapferkeit, Klugheit und Mäſſigkeit guter Bürger erhalten werden kann, ſo kann er auch nur durch die Tapferkeit, Klugheit und Mäſſigkeit der Feinde zerſtört werden. Die Tapferkeit und Klugheit ſind mehr Seelenvermögen, als Güte der Sitten (vis animi potius, quam bonitas morum), und die Mäſſigkeit iſt mehr eine Privation der Laſter, welche aus leidenſchaftlichen Begierden entſpringen, (wodurch die Bürger nicht dem State ſchaden, ſondern ſich ſelbſt), als moraliſche Tugend. Wie es für jeden Bürger ein Privatgut giebt, ſo giebt es auch für den Stat ein öffentliches Gut. Die Tapferkeit und Klugheit eines Privatmannes, ſoferne ſie bloß dieſem ſelbſt nützlich ſind, brauchen von dem State oder irgend andern Menſchen, für welche ſie keinen Nutzen haben, weder gelobt, noch überhaupt für Tugenden gehalten zu werden. Kurz nach Hobbes Lehre de moribus et ingeniis ſind diejenigen Charaktere gut, die zur Vereinigung in eine bürgerliche Geſellſchaft tauglich ſind; und gute Sitten oder moraliſche Tugenden ſind nur diejenigen, wodurch die bürgerliche Geſellſchaft am beſten erhalten werden kann. Alle dieſe Tugenden aber beſtehn in der Gerechtigkeit und Liebe. Es erhellt hieraus, daß die jenen entgegengeſetzten Charaktere böſe ſind, und daß alle moraliſche Laſter aus der Ungerechtigkeit und dem Mangel an Liebe hervorgehen.

Hobbes wendet ſich hierauf zum Begriffe der Religion. Religio, ſagt er, eſt hominum, qui Deum ſincere honorant, cultus externus. Unter der aufrichtigen Verehrung Gottes begreift er den Glauben, nicht bloß daß Gott exiſtire, ſondern auch daß er der allmächtige und allwiſſende Schöpfer und Regierer des

Univerſums, und der freye Vertheiler von Glück und Unglück unter die Menſchen ſey. Die natürliche Religion hat alſo zwey Haupttheile, wovon der eine den erwähnten Glauben (fides), der andere den äuſſern Cultus enthält. Die Liebe zu Gott iſt nicht dieſelbe mit der Liebe zu Menſchen. Die leztere drückt immer entweder ein Wohlwollen oder auch eine Begierde des Genuſſes aus; beydes läßt ſich von der Liebe gegen Gott ohne Widerſinn nicht behaupten. Gott lieben heißt gerne ſeine Gebote halten, und Gott fürchten heißt ſich vor Sünden hüten auf eine ähnliche Art, wie man ſich vor den Geſetzen fürchtet und ſie daher nicht übertritt.

Betrifft der religiöſe Glaube nicht bloß die Exiſtenz und die Weltregierung Gottes, ſondern auch Gegenſtände, die über die Faſſungskraft der menſchlichen Vernunft hinausgehen, ſo iſt er eine Meynung, die von der Autorität desjenigen abhängt, der ſie vorträgt. Kann dieſer nicht beweiſen, daß er ſeine Erkentniß auf eine übernatürliche Weiſe erworben habe, ſo iſt kein Grund vorhanden, warum wir ihm trauen ſollen. In Anſehung übernatürlicher Dinge brauchen wir Niemanden Glauben beyzumeſſen, bevor er nicht ſelbſt etwas Uebernatürliches gethan, d. i. bevor er nicht ſeine Lehre durch Wunder beſtätigt hat; und Individuen, welche ſich nicht durch Wunder legitimiren, können hierin gar nicht Glauben von uns fodern. Hobbes zieht aus dieſen Prämiſſen eine merkwürdige Folgerung. Soferne die Religion (auſſer der natürlichen) nicht durch einzelne Individuen vorgeſchrieben werden kann, und die Wunder längſt aufgehört haben, muß ſie durch die Geſetze des Stats beſtimt und begründet werden. Religio itaque philoſophia non eſt, ſed in omni civitate Lex,

Lex, et propterea non diſputanda eſt, ſed implenda. Denn ob man mit Ehrfurcht an Gott denken, ob man ihn lieben und fürchten müſſe, darüber kann gar kein Zweifel obwalten; es ſind dies Grundwahrheiten, die den Religionen aller Völker gemeinſchaftlich ſind. Der Streit wird nur über ſolche Religionsgegenſtände geführt, worin ein Individuum von dem andern abweicht, und die alſo gar nicht zu dem reinen Glauben an Gott gehören. Indem man bey ſolchen Diſputationen eine Wiſſenſchaft von Dingen ſucht, von welchen keine Wiſſenſchaft möglich iſt, zerſtört man den wahren natürlichen Glauben an Gott ſelbſt; denn durch die geſetzte Wiſſenſchaft wird der Glauben aufgehoben, wie durch den geſetzten Genuß die Hoffnung. Quaeſtiones ergo de natura Dei naturae conditore nimis curioſae ſunt, nec operibus pietatis accenſendae; et qui diſputant de Deo, non tam Deo fidem, (cui jam omnes credunt), quam ſibimet ipſis conciliare cupiunt.

Wenn Gott lieben und fürchten ſo viel heißt, als ſeine Gebote gerne befolgen und ſich vor Uebertretung derſelben hüten; ſo entſteht die Frage: Woher man wiſſen könne, was Gott geboten habe? Die Antwort iſt: Gott hat ſich dem Menſchen durch die Vernunft deſſelben geoffenbart, und hat ihm das Geſetz in das Herz geſchrieben: Niemanden etwas zu thun, was er ſelbſt, falls es ihm von Andern wiederführe, für ungerecht und unbillig halten würde. In dieſer Vorſchrift iſt die ganze bürgerliche Gerechtigkeit, und Verbindlichkeit gegen Gott enthalten. Die Vorſtellungsart, welche **Hobbes** bey dieſer Gelegenheit von der Verſöhnung Gottes wegen der Sünden der Menſchen äuſſert, bezieht ſich auf die poſitive Theologie, und gehört nicht hierher.

Ein Weſen verehren heißt: durch Dienſte und Arbeit ſich dasſelbe geneigt und wohlthätig machen. Eben dieſer Begriff gilt auch von der menſchlichen Verehrung Gottes, die in ſolchen Handlungen beſteht, welche Zeichen der Frömmigkeit gegen Gott ſind. Die Verehrung Gottes kann aber privat und öffentlich ſeyn; jene beruht auf der Willkühr der Individuen; dieſe auf den Geſetzen des Stats. Der religiöſe Privatcultus eines oder auch mehrer Menſchen kann ohne Cäremonien ſeyn; (denn z. B. ſich aus tiefer Demuth vor dem unſichtbaren höchſten Weſen niederwerfen, liegt in der Natur der Anbetung Gottes, und iſt nicht als Cäremonie zu betrachten); der öffentliche Gottesdienſt aber bedarf der Cäremonien durchaus. Dieſe hangen aber nicht von der Willkühr der Individuen ab, ſondern müſſen dem Orte, der Zeit, und ihrer beſondern Beſchaffenheit nach durch die Geſetze des Stats beſtimt werden. Da nun die Geſetze des Stats hierüber ſich auf die Begriffe vom Anſtändigen und Schicklichen gründen, welche in einem Volke herſchend ſind; ſo iſt nicht zu verwundern, daß die Art des Gottesdienſtes bey verſchiedenen Völkern eine ſo große Verſchiedenheit hat. Von Gott unmittelbar ſelbſt iſt nur der jüdiſche Cultus angeordnet; bey den übrigen Völkern ſind die Cäremonien mehr oder minder vernünftig; aber ſie zu beobachten, ſo weit ſie durch die Geſetze des States eingeführt ſind, wird bey allen Völkern für vernünftig gehalten.

Dem vernünftigen religiöſen Cultus iſt der abergläubiſche oder phantaſtiſche entgegengeſetzt. Zu jenem kann man rechnen Gebete, Dankfeſte, öffentliche Buß- und Faſttage, Weihgeſchenke, von denen die Prieſter unterhalten werden u. dgl. Dieſer iſt ſo mannichfaltig, daß

die

die verſchiedenen Arten deſſelben gar nicht ſpecificirt werden können. In Beziehung auf die Geſinnungen der Menſchen bey der Gottesverehrung überhaupt macht Hobbes eine ſehr wahre und feine Bemerkung: „Die Abſicht alles Gottesdienſtes ſowohl für den Stat als für die Individuen iſt, ſich die Gottheit geneigt zu machen. Allein damit ſind die Menſchen noch nicht zufrieden. Sie denken: „Gott wird uns vielleicht Güter ſchenken, aber gerade nicht ſolche, die wir wünſchen; er wird Uebel von uns abwenden, aber durch unſere Klugheit. O daß wir wüßten, was für Güter er uns zuzuwenden denkt, und was für Uebel unter ſeiner Waltung uns bedrohen!“ Die Menſchen verehren deßwegen die Gottheit immer ſo, als ob ſie an der Weisheit und Güte derſelben zweifelten. Hierin liegt der Grund eines vielfachen religiöſen Aberglaubens, insbeſondre der Anhänglichkeit des großen Haufens an Magier, Aſtrologen und Propheten.

Es giebt vornehmlich zwey Dinge, welche die Religionen verändern und verderben, die beyde von den Prieſtern herrühren: ungereimte Dogmen, und Sitten, die mit der Religion, welche gelehrt wird, im Widerſpruche ſtehen. Die verſchmitzten Häupter der römiſchen Kirche haben ſich gröblich geirrt, wenn ſie die Unwiſſenheit des großen Haufens ſo misbrauchen zu können wähnten, daß ſie denſelben für die Zukunft davon überreden könten, daß Widerſprüche keine Widerſprüche ſeyen. Das Volk wird nach und nach aufgeklärter, und lernt den Sinn oder Unſinn von Dogmen beurtheilen. Findet es die Dogmen ſinnlos, oder weiß es dieſelben nicht nach allen Begriffen der geſunden Vernunft zu reimen; ſo iſt eine Verachtung des ganzen dogmatiſchen Religionsſyſtems davon eine natürli-

türliche und nothwendige Folge. Vollends iſt es eine Thorheit, den großen Hauſen für ſo dumm zu halten, daß er nicht die Achtung gegen religiöſe Vorſchriften verliert, ſobald er bemerkt, daß diejenigen ſelbſt, welche ſie lehren, ſie am häufigſten vernachläſſigen und übertreten *).

Da Hobbes dem State einen ſo großen Einfluß auf das praktiſche Verhalten einräumte, daß er ſelbſt die poſitive Religion und die Art der äuſſern öffentlichen Ausübung derſelben ihm untergeordnet wiſſen wollte; ſo iſt nicht zu verwundern, daß ſeine ganze praktiſche Philoſophie gewiſſermaßen den Charakter eines Statsrechts, jedoch im weitern Sinne des Worts, erhalten hat. Die beyden Werke deſſelben de Cive und der Leviathan **) haben einerley Gegenſtand; nur iſt die Behandlung verſchieden. Das erſte beſteht aus drey Abſchnitten: über die Freyheit oder das Verhältniß der Menſchen im Naturſtande; über den Stat; und über die Kirche. Das andere betrifft ebenfalls in vier Abſchnitten den Menſchen überhaupt, den Stat, die chriſtliche Kirche, und das Reich der Finſterniß. Den Namen Leviathan braucht Hobbes metaphoriſch, ſofern der Stat mit einem großen künſtlich zuſammengeſetzten Thiere verglichen werden kann.

Das Naturrecht und allgemeine Statsrecht des Hobbes läßt ſich auf folgende Hauptſätze zurückführen: Erſtlich: Der Urſprung aller bürgerlichen

*) Ibid. cap. XIV.

**) *Hobbes* Elementorum philoſophiae Sectio Tertia: *de Cive* — *Ejusd. Leviathan* ſive de materia, forma et poteſtate civitatis eccleſiaſticae et civilis; in den Opp. philoſ.

lichen Geſellſchaft rührt her aus gegenſeitiger Furcht. Denn jede Geſellſchaft wird des eigenen Vortheiles oder des eigenen Ruhmes wegen geſchloſſen, alſo aus Eigennutze, nicht aus Liebe zu Andern. Nun können aber weder der eigene Vortheil noch die Ehre erlangt oder behauptet werden, wenn nicht Sicherheit vor Andern ſtatt findet; dieſe können die einzelnen Individuen ſich nicht ſelbſt gewähren; alſo werden ſie durch die Furcht vor einander bewogen, ſich in eine geſellſchaftliche Verbindung zur Sicherheit einzulaſſen. Zweytens: Die Urſache der gegenſeitigen Furcht der Menſchen iſt theils ihre natürliche Gleichheit, theils der gegenſeitige Hang, einander zu beleidigen. Die natürliche Gleichheit beweiſt Hobbes auf eine eigene Art: Aequales ſunt, ſagt er, qui aequalia contra ſe invicem poſſunt. At qui maxima poſſunt, nimirum occidere, aequalia poſſunt. Sunt igitur omnes homines natura inter ſe aequales. Den Willen zu beleidigen haben im Naturſtande alle Menſchen; aber nicht aus demſelben Grunde; bald ſuchen ſie ſich dadurch gegen die Anmaßungen des Andern zu ſichern; bald maaßen ſie ſich ſelbſt größere Rechte und Vorzüge an, als ihnen gebühren. Andere Urſachen zu gegenſeitigen Beleidigungen unter den Menſchen ſind die Verſchiedenheit der Denkart und das Streben mehrer nach denſelben Dingen. Es iſt dem Menſchen verhaßt, nicht bloß wenn ein Anderer ſeine Meynungen beſtreitet, ſondern ſelbſt, wenn dieſer nicht ihnen beypflichtet; dies letztere iſt immer ſo viel, als ob der Andere ihn ſtillſchweigend eines Irrthums beſchuldige; und wenn der Andere in vielen Dingen von ſeiner Meynung abweicht, ſo giebt er dadurch zu verſtehen, daß er ihn für einen Thoren halte, und ſo erbittert er ihn. Es erhellt dies ſchon daraus, daß wohl keine heftigere

Kriege

Kriege geführt werden, als unter Secten derſelben Religion, und unter Factionen desſelben Stats, wo doch bey jenen der Streit im Grunde Verſchiedenheit der Lehren, und bey dieſen Verſchiedenheit der politiſchen Maximen betrifft. Alles Vergnügen und alle frohe Thätigkeit des Menſchen beruht darauf, daß er etwas beſitze, was ſein Selbſtgefühl in Vergleichung mit Andern belebt und erhöht; wo alſo dieſes Selbſtgefühl zu hoch ſteigt oder verlezt wird, da ſind Neigung zum Beleidigen und umgekehrt reizbare Empfänglichkeit für Beleidigungen unvermeidlich. Nicht minder lehrt die Erfahrung, daß mehr Menſchen nach denſelben Dingen trachten, die ſie doch nicht gemeinſchaftlich beſitzen und genießen, und auch nicht mit einander theilen können. Alſo bleibt nichts übrig, als daß der Stärkere ſich der begehrten Dinge bemächtige. Wer aber der Stärkere ſey, kann lediglich durch Kampf entſchieden werden.

Drittens: Es iſt natürlich, daß der Menſch gegen ſo viele Gefahren, die ihn bedrohen, ſich zu ſchützen und zu vertheidigen ſuche. Was aber der natürlichen Vernunft gemäß iſt, das nennen alle recht; denn unter dem Rechte wird nichts anderes verſtanden, als die Freyheit, die jeder hat, ſich ſeiner natürlichen Kräfte und Fähigkeiten nach richtiger Vernunfteinſicht zu bedienen. Das erſte Princip des Naturrechts iſt alſo: Jeder darf ſein Leben und ſeine Glieder erhalten und ſchützen, ſo gut er kann. Da aber das Recht zu einem Zwecke vergeblich ſeyn würde, wenn der Gebrauch der Mittel zur Erreichung des Zwecks verboten wäre, ſo folgt aus jenem Principe, daß Jeder auch das Recht habe, alle Mittel anzuwenden, und alle Handlungen

zu verrichten, ohne welche er ſich nicht zu erhalten vermag. Was für Mittel und Handlungen nun zu dem Zwecke tauglich und anwendbar ſind, das kann im Naturſtande nur ein Jeder ſelbſt beurtheilen, ſofern hier alle Menſchen einander gleich ſind.

Viertens: Die Natur hat urſprünglich jedem Menſchen ein Recht auf alle Dinge ertheilt. Dieſes Recht Aller auf Alles iſt aber dem Menſchen unnütz. Denn die Wirkung dieſes Rechts iſt faſt dieſelbe, als ob gar kein Recht exiſtirte, weil, wenn Jemand auch etwas für das Seinige erklären und behalten will, ſein Nachbar ein Recht hat, dasſelbe zu thun, wodurch die Möglichkeit alles Eigenthums aufgehoben wird. Wenn man nun zu den Urſachen, welche einen Hang der Menſchen einander zu beleidigen, erzeugen, noch jenes Recht Aller auf Alles hinzunimt, aus welchem ein beſtändiges Mistrauen des Einen gegen den Andern entſpringen muß, und zugleich die Schwierigkeit der Vertheidigung und Sicherung vor den Angriffen Anderer erwägt; ſo wird klar, daß der Naturſtand der Menſchen, bevor ſie in eine bürgerliche Verbindung treten, ein Stand des Krieges Aller gegen Alle ſey.

Fünftens: Daß durch den ewigen Krieg weder der einzelne Menſch, noch das Menſchengeſchlecht überhaupt erhalten werden könne, fällt in die Augen. Im Naturſtande aber muß der Krieg ewig dauern; denn ſelbſt der Sieger bleibt immer in Gefahr, von neuem angegriffen zu werden, zumal wenn ihn Alter, Krankheit, oder andere Umſtände geſchwächt haben. Einen Beleg hiezu liefern die Stämme der Americaniſchen

Wil-

Wilden, die ſich einander ſo lange befehden, bis ſie ſich gegenſeitig ganz aufgerieben haben. Jeder alſo, welcher glaubt in einem Naturſtande bleiben zu müſſen, worin Allen Alles erlaubt iſt, widerſpricht ſich ſelbſt und ſeinem natürlichſten Intereſſe. Denn Jeder wünſcht ſeinen Naturtrieben gemäß das Gute; Niemand aber kann den Krieg, der vom Naturſtande unzertrennlich iſt, für ein Gut halten. Daher komt es, daß die Menſchen durch die gegenſeitige Furcht bewogen werden, den Naturſtand zu verlaſſen, und ſich in Geſellſchaften zu vereinigen, damit wenigſtens der Krieg nicht von Allen gegen Alle, und nicht von Einzelnen ohne Hülfe Anderer gegen etwanige Feinde geführt werde.

Sechstens: Die geſellſchaftliche Verbindung wird bewirkt entweder durch Gewalt, oder durch freye Einwilligung. Im erſtern Falle nöthigt der Sieger den Beſiegten, ihm unterthan zu ſeyn, durch Drohung ihn zu tödten oder zu mishandeln. Im andern Falle entſteht die Geſellſchaft durch einen Zweck, welchen die Mitglieder gemeinſchaftlich zu erreichen ſtreben. Der Sieger kann aber den Beſiegten, ſo wie der Stärkere den Schwächern, der Geſunde und Kraftvolle den Kranken, der Erwachſene das Kind, zur Sicherheitsleiſtung ſeines künftigen Gehorſams, falls dieſer nicht lieber ſterben will, von Rechts wegen zwingen. Denn da das Recht uns ſelbſt nach Willkühr zu vertheidigen ſich auf unſere Gefahr, und die Gefahr auf die Gleichheit der Menſchen ſich gründet; ſo iſt es vernunftmäßiger und ſichert mehr unſre Erhaltung, wenn wir uns des gegenwärtigen Vortheils bedienen, und uns dadurch Sicherheit verſchaffen, daß der Andere ſeinen Gehorſam für die Zukunft verbürgen muß, als wenn wir dem überwundenen

denen

denen Feinde ſeine Freyheit geben und ihn neue Kräfte ſammeln laſſen, wo unſre Sicherheit hernach abermals von dem ungewiſſen Ausgange eines neuen Kampfes abhängt. Im Gegentheile läßt ſich nichts Ungereimteres denken, als einen Schwachen, den man in ſeiner Gewalt hat, ſtärker als man ſelbſt iſt und ſeinen Feind werden zu laſſen. Es ergiebt ſich hieraus, daß im Naturſtande eine gewiſſe und unwiderſtehliche Macht ein Recht verleihe, diejenigen zu beherſchen, welche nicht widerſtehen können; ſo daß mit der Allmacht eben deßwegen ein Recht, Alles zu thun, weſentlich und unmittelbar verbunden iſt.

Siebentens: Es giebt ein praktiſches Naturgeſetz für den Menſchen. Dieſes iſt eine Vorſchrift der geſunden Vernunft (dictamen rectae rationis) in Beziehung auf dasjenige, was zur Erhaltung unſer ſelbſt zu thun und zu laſſen iſt. Sie lautet ſo: Suche den Frieden, ſo weit Du ihn erhalten kannſt, und wo Du ihn nicht erhalten kannſt, ſuche die Mittel zum Kriege. Aus dieſem Grundſatze fließt aber ein andrer: Das Recht aller Menſchen auf alle Dinge läßt ſich nicht erhalten; ſondern einige Rechte müſſen auf Andere übertragen oder aufgegeben werden. Wird dieſe Regel nicht befolgt, ſo iſt der Krieg unvermeidlich.

Achtens: Wenn zwey oder mehrere einander gegenſeitig Rechte übertragen, ſo heißt dieſe Handlung ein Vertrag. Bezieht ſich der Vertrag auf eine künftig zu leiſtende Handlung, ſo wird durch das Verſprechen des Paciscenten ſeine Freyheit, nicht zu lei-

ſten, aufgehoben, und mithin iſt das Verſprechen verbindlich; denn wo die Freyheit aufhört, fängt ſogleich die Verbindlichkeit an. Im Naturſtande werden inzwiſchen vergeblich Verträge geſchloſſen; dieſe können erſt im State Unverbrüchlichkeit erhalten. Niemand kann übrigens durch einen Vertrag zu etwas Unmöglichem verpflichtet werden. Gleichwohl ſchließen wir oft Verträge, deren Ausführung, indem wir ſie ſchließen, von uns für möglich gehalten wird, die aber hernach als unmöglich erſcheint; dann ſind wir doch hierdurch nicht ganz von aller Verbindlichkeit befreyt; aber wir brauchen auch nur das Aeuſſerſte zu verſuchen, um die Erfüllung des Vertrags zu bewirken. Verträge, die aus Furcht vor dem Tode geſchloſſen werden, ſind im Naturſtande nicht ungültig. Wollte man ſie deßwegen für ungültig erklären, weil ſie aus Furcht geſchloſſen ſind, ſo würden alle Verträge ungültig, wodurch die Menſchen ſich zur bürgerlichen Geſellſchaft vereinigen und Geſetze begründen; denn auch dieſe ſind durch Furcht veranlaßt worden. Es iſt ein allgemeiner und wahrer Grundſatz, daß die Verträge verbindlich ſind, wenn die Leiſtung angenommen, und der Gegenſtand des Verſprechens erlaubt iſt. Nun iſt es aber erlaubt, zur Rettung ſeines Lebens Jemandem etwas zu verſprechen, und ihm von dem Seinigen zu geben, was man will, ſollte es auch ein Räuber ſeyn; der Vertrag mit dem Räuber, ihm für die Schonung des Lebens demnächſt eine Summe zu zahlen, hat alſo Verbindlichkeit. Durch die bürgerlichen Geſetze kann aber dieſes abgeändert werden.

Neuntens: Hobbes geht nun weiter die dem oberſten praktiſchen Naturgeſetze untergeordneten Regeln durch. Er vermiſcht und verwirrt dieſe aber mit mora-

rali-

raliſchen Vorſchriften, ſo wie er denn überhaupt Naturrecht und Moral identificirte, und die Tugenden blaß für Handlungsweiſen den natürlichen oder bürgerlichen Rechtsgeſetzen gemäß erklärte. Jene ſubalterne Regeln ſind folgende: Niemanden geſchieht Unrecht, wenn man thut, was er verlangte. — Du darfſt nicht undankbar ſeyn, weil Du dadurch das Vertrauen und Wohlwollen Anderer aufhebſt, und den Krieg herbeyführſt. — Du ſollſt dem Andern leiſten, was Du nach Deinen Kräften und Umſtänden ihm zu leiſten vermagſt. — Du ſollſt dem Andern ſeine Fehler und Beleidigungen verzeihen, (jedoch ſo, daß Du Dich in der Zukunft vor ähnlichen ſicherſt); denn dadurch beförderſt und ſicherſt Du den Frieden. — Bey der Rache oder Strafe wegen empfangener Beleidigungen ſiehe nicht auf das erlittene Uebel, ſondern auf das künftige Gute, welches Du durch Dein Betragen erreichen kannſt. — Drücke gegen den Andern weder durch Thaten, noch durch Worte oder Gebehrden, Haß und Verachtung aus. — Die Rechte, welche Du für Dich ſelbſt foderſt, gewähre auch jedem Andern. — Haſt Du die Rechte Anderer zu entſcheiden, ſo entſcheide unparteyiſch. — Was ſich nicht theilen läßt, brauche mit Andern gemeinſchaftlich, und überlaß, wenn die Quantität der Sache es erlaubt, Andern ſo viel davon als ſie wollen; kann das nicht geſchehen, ſo beobachte einen der Zahl der Theilnehmer angemeſſenen Gebrauch. Hierbey kann auch das Loos, wenn der Gebrauch ausſchlieſſend oder vorzugsweiſe geſtattet ſeyn ſoll, zu Hülfe genommen werden. — Die Erſtgeburt und die erſte Occupation geben ein Vorrecht. — Vermittler des Friedens ſind unverletzlich. — Wenn Streitigkeiten über Rechte entſtehen, müſſen die Streitenden ſich dem Ausſpruche eines Schiedsrichters unterwer-

 ſen.

ſen. Es darf Niemand Richter ſeyn in ſeiner eigenen Sache. Auch kann Niemand Schiedsrichter ſeyn, der bey dem Gewinne der einen Parteу mehr Vortheil und Ruhm zu erwarten hat, als bey dem Gewinne der andern. — Wo gewiſſe Zeichen eines Factums fehlen, muß nach unparteyiſchen Zeugen entſchieden werden. — Niemand darf ſich betrinken, weil er dadurch in Gefahr geräth, den Frieden mit ſeinen Nachbarn zu ſtören *). —

Zehntens: Die angeführten bloß natürlichen Vernunftgeſetze ſind zur Erhaltung des Friedens durchaus unzureichend. Denn da alle Handlungen des Menſchen durch ſeinen Willen, und ſein Willen durch Furcht und Hoffnung beſtimt werden; ſo wird er jene Geſetze übertreten, ſobald er ſich von der Uebertretung derſelben ein größeres Gut oder ein kleineres Uebel verſpricht. Die Hoffnung ſeiner Sicherheit und Erhaltung beruht alſo für einen Jeden lediglich darauf, daß er durch eigene Kräfte und künſtliche Mittel ſeinem Nebenmenſchen entweder offenbar oder heimlich zuvorkomme. Es fließt hieraus, daß auch die Erkentniß der natürlichen praktiſchen Geſetze nicht gleich einem Jeden die gewünſchte Sicherheit verſchaffe; und daß ein Jeder das urſprüngliche Recht behalte, ſich auf eine ihm gut ſcheinende Art in Sicherheit zu ſetzen, ſo lange er noch den Angriff Anderer zu fürchten hat; d. i. Jeder behält in dieſem Falle das Recht zum Kriege gegen Alle; das Naturgeſetz kann weiter nichts von ihm fodern, als daß er zum Frieden bereit ſey, ſobald dieſer zu erlangen ſteht.

Elftens: Da nun zur Erhaltung des Friedens und zur Ausübung der natürlichen praktiſchen Geſetze die

*) *Hobbes* de Cive cap. 2. 3.

die Sicherheit nothwendig iſt, ſo muß auf ein Mittel zur Bewirkung derſelben gedacht werden. Die Vereinigung Weniger iſt dazu nicht hinlänglich; es müſſen alſo wenigſtens ſo viel Menſchen ſich verbinden, daß ſie des Sieges über angreiſende Feinde gewiß ſeyn können. Dieſe Geſellſchaft muß aber unter ſich über die beſte Art der Vertheidigung einig ſeyn. Eine zufällige Uebereinſtimmung der Abſichten und Geſinnungen iſt hierzu wiederum nicht genug; denn dieſe Uebereinſtimmung kann aufhören, und hört bey einer großen Menge verbundener Menſchen ſehr leicht auf; dann würde die Anarchie, der man ausweichen wollte, dieſelbe ſeyn. Folglich muß eine Einrichtung getroffen werden, daß diejenigen, die einmal ſich für den gemeinſchaftlichen Zweck der Bewirkung des Friedens und der gegenſeitigen Hülfleiſtung verbunden haben, hernach, wenn etwa ihr Privatintereſſe mit dem gemeinſchaftlichen Zwecke disharmonirt, doch durch die Furcht gehindert werden, dieſen Zweck zu vereiteln und ſich von der Geſellſchaft zu trennen.

Zur Erreichung der Sicherheit und des Friedens muß in Anſehung der Mittel Ein Wille Aller ſeyn. Dieſer kann aber nicht ſtatt finden, wenn nicht ein Jeder ſeinen Willen dem Willen eines Andern, oder dem Willen eines Ausſchuſſes ſo unterwirft, daß das für den allgemeinen Willen gilt, was dieſer will. Eine ſolche Unterwerfung des Privatwillens geſchieht durch einen Vertrag, in welchem die Individuen ſich anheiſchig machen, daß ſie ſich dem allgemeinen Willen nie widerſetzen wollen. Damit überträgt das Individuum dem allgemeinen Willen ein Recht auf ſeine Kräfte und Vermögen, und da alle Individuen dasſelbe thun,

ſo bekomt derjenige, welcher den allgemeinen Willen ausübt, eine ſo große Macht, daß er itzt den Privatwillen der Individuen zur Einigkeit zwingen kann.

Zwölftens. Eine Verbindung von Menſchen, in welcher die Privatwillen einem allgemeinen Willen unterworfen ſind, heißt eine bürgerliche Geſellſchaft oder ein Stat. Derjenige, der den allgemeinen Willen ausübt, hat die höchſte Gewalt oder die Majeſtät, und iſt der Oberherr oder Regent; derjenige, deſſen Wille untergeordnet iſt, heißt Unterthan. So lange noch kein Stat exiſtirte, hatte Jeder das Recht, ſelbſt für ſeine Sicherheit zu ſorgen, und auch ſeine ſtreitigen Rechte nach eigner Einſicht zu entſcheiden. Sobald aber der Stat errichtet iſt, ſind auch das Schwerdt der Gerechtigkeit und des Krieges, die Beurtheilung und Entſcheidung ſtreitiger Rechte, die Rechte der Geſetzgebung, der Ernennung der obrigkeitlichen Perſonen und Beamten des Stats, der Unterſuchung der Lehren, in den Händen deſſen, der die höchſte Gewalt hat. Der Regent iſt eben dadurch, daß er die höchſte Gewalt beſitzt, unverletzlich und unſtrafbar; er iſt nicht an die Geſetze des Stats gebunden; ſeine Gewalt kann auch niemals von Rechts wegen durch Uebereinſtimmung derer aufgelöſt werden, deren Vertrag ſie begründet hat. Das letzte bewies Hobbes daraus, daß die Bürger einmal ihren Privatwillen dem Regenten untergeordnet haben, alſo niemals über die Exiſtenz des Regenten oder des allgemeinen Willens im State diſponiren können. Dazu komt, daß nach aller Erfahrung nie eine Uebereinſtimmung der ſämtlichen Unterthanen zur Aufhebung einer Statsverfaſſung ſtatt findet; denn wenn nur ein einziger Unterthan dagegen wäre, ſo würde die Statsverfaſſung

nicht

nicht abgeändert werden dürfen. Daß die Majorität entſcheide, iſt eine willkühriche Behauptung. Ferner die Revolution könte nur durch Tumult zu Stande kommen; jeder Tumult aber iſt Empörung und widerrechtlich. Daß aber der Regent ſelbſt das Volk zuſammenberufen ſollte, um daſſelbe über die Auflöſung ſeiner Herſchaft entſcheiden zu laſſen, iſt ganz undenkbar.

Dreyzehntens: Es giebt nur drey Arten der Statsverfaſſung, Demokratie, Ariſtokratie und Monarchie; denn die Oligarchie iſt nicht von der Ariſtokratie, und die Tyrannis nicht von der Monarchie verſchieden, und die Anarchie iſt gar kein Stat. Die Verſchiedenheit der Statsverfaſſungen kann nehmlich nur aus der Verſchiedenheit der Perſonen entſpringen, welchen die höchſte Gewalt übertragen iſt; dieſe ſind aber entweder Ein Menſch, oder eine Geſellſchaft von mehr Menſchen, und dieſe kann wiederum aus allen Bürgern, oder auch nur aus einem Theile derſelben beſtehn. Eine ſogenannte gemiſchte Statsverfaſſung iſt nach Hobbes ein ſich widerſprechender Begriff; denn wenn die höchſte Gewalt auf eine ſolche Art getheilt iſt, daß die Perſonen, welche dieſe einzelnen Theile derſelben beſitzen, einander entgegenwirken können, ſo wird die Einheit des allgemeinen Willens im State dadurch aufgehoben.

Zu der Demokratie iſt nothwendig, daß beſtimte Zeiten und Oerter für die Zuſammenkünfte des Volks ausgemacht ſind; denn ſo wie ſich das Volk getrennt hat, iſt der regierende Körper gleichſam aufgelöſt; und die Zuſammenkünfte müſſen auch in ſo kurzen Zeiträumen auf einander folgen, daß in der Zwiſchen-

zeit nichts geſchehen kann, was den Stat in Gefahr bringt. In der Demokratie übrigens macht jeder ſich ſeinen Mitbürgern verbindlich, daß er mit ihnen dem ganzen Volke gehorchen wolle; das ganze Volk ſelbſt aber iſt Niemanden verbindlich.

Die Ariſtokratie hat ihren Urſprung aus der Demokratie, welche ihre Rechte auf jene überträgt. Es iſt hier insbeſondre merkwürdig, daß die Ariſtokraten nicht mit den übrigen Mitbürgern paciſciren, daß ſie der Ariſtokratie Gehorſam leiſten wollen; vielmehr ſind ſie weder irgend einem Bürger, noch dem ganzen Volke verbindlich. Auch die Ariſtokraten müſſen beſtimte Zeiten und Oerter ihrer Zuſammenkünſte haben, und die Zuſammenkünſte dürfen nicht durch große Zeiträume getrennt ſeyn, damit keine Anarchie entſtehe.

Die Monarchie hat ihren Urſprung von dem Volke, welches die höchſte Gewalt auf Einen Menſchen überträgt. Quod cum factum eſt, ſagt Hobbes, *populus* non amplius eſt *perſona* vna, ſed *diſſoluta multitudo*, quippe quae vna erat virtute tantum *ſummi imperii*, quod jam a ſe in hunc transtulerunt. Der Monarch iſt alſo Niemanden wegen der übernommenen höchſten Gewalt verbindlich; denn er bekomt zwar die höchſte Gewalt vom Volke; aber das Volk hört unmittelbar nachdem dieſes geſchehen iſt auf, eine Perſon zu ſeyn; und ſo wie die Perſon aufhört, hört auch alle Verbindlichkeit gegen dieſelbe auf. Zwiſchen der Monarchie und der Ariſtokratie oder Demokratie iſt der Unterſchied, daß in den beyden leztern zu gewiſſen Zeiten und an gewiſſen Oertern die Optimaten oder das Volk zuſammenkommen müſſen, um über die Regierung des Stats zu deliberiren; hingegen der Monarch

arch hat immer und unmittelbar und überall die Ausübung der höchſten Gewalt. Sofern der Monarch Niemanden verbindlich iſt, kann er auch Niemanden beleidigen, ob er gleich gegen die natürlichen Geſetze eben ſo wohl, wie jeder andere Menſch, wie die Optimaten, und wie das ganze Volk fehlen kann. Iſt der Monarch gewählt worden, ohne daß zugleich die Zeit ſeiner Herrſchaft beſtimt iſt, ſo kann er ſich ſelbſt ſeinen Nachfolger ernennen. Denn wie vorher das Volk die höchſte Gewalt hatte, und dieſe dem Monarchen übertrug, ſo hat itzt der Monarch dieſelbe und kann ſie übertragen, wem er will; er hat alſo nicht bloß den Beſitz der höchſten Gewalt, ſondern auch das Recht der Beſtimmung der Thronfolge. Wird aber dem Monarchen die höchſte Gewalt nur auf eine Zeitlang eingeräumt, ſo verhält es ſich anders. Es komt hier darauf an: ob das Volk ſich das Recht vorbehalten habe, oder nicht, zu gewiſſen Zeiten zuſammenzukommen? ferner ob dieſe Zuſammenkunft beſtimt iſt vor Ablauf der Zeit, für welche dem Regenten die höchſte Gewalt eingeräumt worden? ob endlich das Volk nach Willkühr des temporären Regenten verſammelt ſeyn will, oder nicht? Angenommen, das Volk habe einem Monarchen die höchſte Gewalt auf Lebenszeit übertragen, ohne wegen der Zuſammenkunft zu einer neuen Wahl nach dem Tode dieſes etwas feſtzuſetzen; ſo iſt das Volk keine P e r ſ o n mehr, ſondern eine zerſtreute Menge; und da kann jedes Individuum nach dem Tode des Regenten vermöge ſeines natürlichen Rechts eine Faction bilden, und ſich die höchſte Gewalt anmaaßen, wie es thunlich findet. Damit alſo durch den Tod des temporären Regenten der Stat nicht aufgelöſt werde, iſt es Pflicht desſelben, Ort und Zeit zu einer Volksverſammlung zu beſtimmen, um einen neuen Regenten

auf ſeinen Todesfall zu ernennen, oder auch ſelbſt einen Thronfolger anzuordnen, was ihm in dem gegebnen Falle auch frey ſteht. Hat aber das Volk wegen der Zuſammenkunſt zur Wahl des neuen Regenten nach dem Tode des alten etwas angeordnet, ſo iſt, wenn der Tod des alten Regenten eintritt, die höchſte Gewalt im Volke conſolidirt, nicht durch einen neuen Act der Bürger, ſondern durch ein vorher beſtimtes Recht. Denn in der ganzen Zwiſchenzeit, da der alte Regent regierte, war die höchſte Gewalt als Eigenthum beym Volke; nur der Gebrauch oder die Ausübung derſelben war bey dem temporären Regenten uſufructuariſch. Der Regent war da nicht als Inhaber der höchſten Gewalt, ſondern lediglich als der erſte Beamte des Volks anzuſehen. Hat endlich das Volk dem temporären Monarchen das Recht verliehen, die Volksverſammlung willkührlich zu berufen, ſo iſt die Gewalt jenes unumſchränkt, und die Perſon des Volks iſt dadurch gänzlich aufgelöſet; denn es iſt nicht mehr in der Macht der Bürger, daß ſich der Stat im Volke wieder darſtelle, wofern es der Regent als Inhaber der höchſten Gewalt nicht will. Es kann auch dem Volke gar nichts helfen, wenn der Regent eine Berufung der Volksverſammlung zu gewiſſen Zeiten verſpricht, weil es immer von ſeinem Willen abhängt, ob er das Verſprechen halte oder nicht, da die Perſon des Volks, welcher er verſprach, zu exiſtiren aufgehört hat, mithin eben dadurch ſeine Verbindlichkeit wegfällt. In dieſem Falle kann demnach der temporäre Monarch es auch mit der Thronfolge halten nach ſeinem eigenen Gutdünken.

Vierzehntens. Die Unterthanen können von ihrer Verbindlichkeit gegen den Regenten nur befreyt wer-

werden: a) wenn dieſer freywillig abdankt, und ſein Recht auf die höchſte Gewalt nicht einem Andern überträgt, ſondern gänzlich dereſinquirt; ſo daß nun jeder Bürger in den Naturſtand zurück verſeẞt wird; b) wenn der Stat in die Gewalt der Feinde komt, und dieſen nicht mehr widerſtanden werden kann; denn da die Bürger nur deßwegen den Stat bildeten, um vor dem Feinde geſichert zu ſeyn, und bloß zu dieſem Zwecke Verbindlichkeiten gegen den Regenten übernahmen, ſo ſind ſie ihrer Verbindlichkeiten entledigt, wenn der Regent ſie nicht mehr zu ſchützen vermag; c) in der Monarchie, wenn überall kein Thronfolger exiſtirt; (denn in der Ariſtokratie und Demokratie kann dieſer nie fehlen). Einzelne Unterthanen können von ihren Verbindlichkeiten gegen den Regenten frey werden, entweder, wenn ſie mit Erlaubniß desſelben auswandern, oder wenn er ſie aus dem State verweiſet. Hobbes entwickelt hierauf das Recht des Herrn gegen den Knecht, der Eltern gegen die Kinder, und den Charakter eines Patrimonialreichs, was ich übergehe.

Funfzehntens: Es entſteht die Frage: welche der drey Statsverfaſſungen, ob die Monarchie, oder Ariſtokratie, oder Demokratie dem Zwecke des Stats, der Erhaltung des Friedens, am beſten entſpreche *)?

Vorläufig läßt ſich auch unterſuchen, was für Vortheile der Stat überhaupt vor dem Naturſtande gewähre? Im Naturſtande hat Jeder zwar die unbeſchränkteſte Freyheit; aber damit iſt ihm nichts geholfen; denn ſo wie er ſelbſt nach Willkühr handeln darf, ſo iſt er auch der Willkühr Anderer wiederum ausgeſeẞt; im State behält jeder ſo viel Freyheit, wie

*) Ibid. cap. 10.

wie zum ruhigen und glücklichen Leben nöthig iſt, und den übrigen wird ſo viel Freyheit genommen, daß ſie nicht mehr zu fürchten ſind. Im Naturſtande hat Jeder ein Recht auf Alles, ohne doch etwas als Eigenthum gebrauchen zu können; im State genießt jeder ſeines beſtimten Eigenthums mit Sicherheit. Im Naturſtande kann Jeder von Jedem von Rechtswegen beraubt und getödtet werden; im State kann dieſes nur von Einem (dem Regenten) geſchehen. Im Naturſtande werden wir nur durch unſre eigenen Kräfte geſchützt; im State durch die Kräfte Aller. Im Naturſtande iſt Niemand der Früchte ſeiner Induſtrie gewiß; wohl aber im State. Im Naturſtande herſchen Leidenſchaften, Krieg, Furcht, Armuth, Einſamkeit, Barbarey, Unwiſſenheit und Wildheit; im State herſchen die Vernunft, der Friede, die Sicherheit, der Ueberfluß, die Geſelligkeit, die Eleganz, Wiſſenſchaft und Wohlwollen.

Von den drey Statsverfaſſungen, der Monarchie, Ariſtokratie und Demokratie, iſt offenbar die Monarchie die beſte. Es erhellt dieſes ſchon daraus, meynt Hobbes, daß auch das Univerſum von Einem Gotte regiert werde; daß die älteſten Völker die monarchiſche Verfaſſung allen übrigen vorgezogen, und den Willen der Könige als ihr Geſetz anerkannt hätten; daß die von Gott nach der Schöpfung angeordnete väterliche Oberherrſchaft monarchiſch geweſen ſey; und daß alle übrige Statsverfaſſungen nach Auflöſung der monarchiſchen aus den Trümmern dieſer zuſammengeſetzt worden. Inzwiſchen giebt Hobbes zu, daß dieſe hiſtoriſchen Gründe ſeinen Satz nicht hinlänglich beweiſen; er ſucht ihn alſo aus der Vergleichung der Vortheile und Nachtheile darzuthun, welche mit

jeder der genannten Statsverfaſſungen verbunden ſind. Daß in der Monarchie nur Einer herſcht, kann dieſer nicht zum Vorwurfe gereichen. Exceptionem hanc contra *vnum* ſuggerit inuidia, dum vident vnum habere, quod omnes cupiunt. Diejenigen, welche die Monarchie aus dieſem Grunde tadeln, würden auch mit der Ariſtokratie unzufrieden ſeyn, ſobald ſie nicht ſelbſt zu den Ariſtokraten gehörten. Jener Vorwurf trifft alſo den Menſchen, nicht die Einheit, und nun iſt die Frage, ob die Bürger größere Vortheile unter der Regierung Eines oder mehrer Menſchen genießen?

Zu den drückenden Laſten einer höchſten Gewalt im State gehört, daß der Regent auſſer den öffentlichen Abgaben, deren er für die Zwecke des Stats bedarf, auch noch andere auflegen kann, um ſeine Kinder, Verwandten und Günſtlinge zu bereichern. Allein dieſe Laſt iſt in der Monarchie immer noch erträglicher, als in der Demokratie. In jener ſucht nur Einer ſeine Anhänger zu bereichern; in dieſer ſuchen es die Demagogen, ſo viel ihrer ſind, und deren täglich neue entſtehen. Der Monarch kann ſeinen Anhängern Aemter für Krieg und Frieden übertragen, und ſo ihnen Gunſt beweiſen ohne Koſten des Volks; in der Demokratie müſſen gar zu viele und täglich neue geſättigt werden; was ohne Bedrückung der übrigen Bürger nicht geſchehen kann. Der Monarch kann oft unwürdige Menſchen befördern; oft hat er aber doch nicht die Abſicht, es zu thun; in der Demokratie thun dies die Demagogen immer, und zwar abſichtlich, weil es ihr Intereſſe erfodert.

Ein anderes Uebel des Stats iſt, daß der Bürger ſtets befürchten muß, an Gütern, Leib und Leben un-

unſchuldigerweiſe von dem Regenten geſtraft zu werden, wenn dieſer etwa ſeiner eigenen oder der Leidenſchaft Anderer ein Opfer bringen will. Wo dies gleichwohl wirklich geſchieht, iſt es ein Fehler des Regenten, nicht der Verfaſſung; die Verbrechen eines Nero gehören nicht weſentlich zur Monarchie. Auch werden allemal weniger Bürger unſchuldig verdammt, wo Ein Menſch, als wo das ganze Volk herſcht. Die Könige wüthen nur gegen ſchlechte Rathgeber, oder ſolche, die ihrem Willen in Worten und Werken unmittelbar zuwider ſind; daher kann ihre Wuth größtentheils nur angeſehne Beamte, Höflinge, Vornehme und Reiche, die ihnen bemerklich werden, treffen; und es iſt für die meiſten Individuen im Volke leicht, ſich derſelben zu entziehen und ſich zu verbergen. Ueberhaupt kann man ſagen, daß in der Monarchie die Grauſamkeit eines Regenten nur die Ehrgeizigen treffe. Aber in der Demokratie giebt es ſo viele Neronen, als Redner und Demagogen darin ſind, welche dem Volke ſchmeicheln. Denn Jeder von dieſen vermag ſo viel, wie das ganze Volk, und wenn einige unter ihnen aus Privathaße oder Eigennuße andere Bürger unſchuldigerweiſe gedrückt oder die Hinrichtung derſelben bewirkt haben; ſo ſchützen ihre Genoſſen ſie vor der Strafe gleichſam vermöge eines ſtillſchweigenden Vertrags, weil dieſe wiederum in einem ähnlichen Falle der Hülfe jener bedürfen. Dazu komt in der Demokratie der beſtändige Streit der Factionen mit einander; ſo wie die Häupter der einen die Oberhand gewinnen, tyranniſiren ſie die übrigen, und rauben den Häuptern dieſer Leben, Freyheit und Gut, um ſich vor ihnen in Sicherheit zu ſetzen.

Manche

Manche haben die Demokratie der Monarchie deßwegen vorziehen wollen, weil in jener mehr Freyheit ſey, als in dieſer. Verſteht man unter der Freyheit eine Exemtion von den Geſetzen des Volks überhaupt, ſo iſt dieſe ſo wenig in der Demokratie als in der Monarchie, und überhaupt in keinem State anzutreffen. Soll die Freyheit aber darin liegen, daß nur ſolche Geſetze im State angetroffen werden, die zur Erhaltung des Friedens ſchlechthin nothwendig ſind, und weiter keine; ſo läßt ſich gar nicht behaupten, daß in der Monarchie weniger Freyheit als in der Demokratie ſey; denn beyde Verfaſſungen ſind mit einer ſolchen Freyheit ganz wohl verträglich. Die meiſten, welche Freyheit im State für ſich fodern, verlangen aber nicht eine ſolche Freyheit, ſondern ſie verlangen Herrſchaft über die Uebrigen, und dazu können ſie in der Demokratie leichter gelangen, als in der Monarchie; daher ſie denn auch um ihres eigenen Intereſſes willen jene Verfaſſung vorzuziehen. Inzwiſchen gerade aus dem Grunde, weil es in der Demokratie Individuen ſo leicht wird, ſich zur Herrſchaft über ihre Mitbürger emporzuſchwingen und dieſelben zu tyranniſiren, ein ſolcher Fall hingegen gar nicht oder minder leicht in der Monarchie eintreten kann, iſt die letztere eine zweckmäßigere und beſſere Verfaſſung.

Freylich hat die Demokratie die Annehmlichkeit, daß hier alle Bürger an den öffentlichen Angelegenheiten Theil nehmen, hier bey den Berathſchlagungen ihre Klugheit, Kentniße, Beredtſamkeit in einem glänzenden Lichte zeigen und dadurch ſich den Weg zu Ehre und Ruhm bahnen können. Dieſes giebt Hobbes zu. Aber auf der andern Seite hat die Demokratie

auch

auch die Unannehmlichkeit, daß der vernünftigere und gebildetere Theil der Bürger oft von dem Pöbel, den rohe unwiſſende, aber kühne, Demagogen leiten, überſtimt wird; daß wegen der Verſchiedenheit der politiſchen Meynungen und Maximen unter einzelnen Bürgern die heftigſten Feindſchaften entſtehen; und daß die Bürger genöthigt ſind, ihr Gewerbe und Hausweſen zu vernachläſſigen. Von politiſchen Streitigkeiten ſich entfernt halten zu können, iſt oft eben ſo viel werth, als müſſiger Zuſchauer bey einem Kampfe bleiben zu können, wenn man auch Kräfte zur Theilnahme daran wirklich hätte.

Dazu komt eine Menge von Urſachen, welche auf den Gang der politiſchen Berathſchlagungen in einer Demokratie und auf die Reſultate derſelben einen ſehr nachtheiligen Einfluß haben. Die meiſten Bürger haben gar keine, oder nur eine einſeitige, mangelhafte und falſche Kentniß von den Statsbedürfnißen, von den innern und äuſſern Verhältnißen des Stats, von den in gewiſſen Fällen der Erfahrung nach zu nehmenden Maaßregeln und der zweckmäßigſten Ausführung derſelben u. w. Gleichwohl machen ſie in der Demokratie den größten Theil aus, und daher werden oft Beſchlüße gefaßt, die für das Wohl des Stats höchſt verderblich ſind. Ferner können die dem Volke zu thuenden Vorſchläge ihm nur in Reden mitgetheilt werden, die denn Jeder, um das Volk zu gewinnen, ſo verführeriſch macht, wie möglich. Nun iſt es aber der Redekunſt eigen, das Gute und Böſe, Nützliche und Schädliche, Edle und Schändliche größer oder kleiner darzuſtellen, als es wirklich iſt, und ſelbſt die Gerechtigkeit als Ungerechtigkeit oder umgekehrt erſcheinen zu laſſen, wenn es der Vortheil des Redners erheiſcht.

heiſcht. Dadurch wird der große Haufen oft überliſtet und geblendet, und in ſeinen Handlungen mehr durch die von den Rednern gereizte Phantaſie und Leidenſchaft, als durch Ueberzeugung aus Vernunftgründen geleitet. Eben die öffentlichen Volksberathſchlagungen ſind auch die gewöhnliche Quelle von Factionen, die denn wieder zu Unruhen und ſelbſt zu bürgerlichen Kriegen Veranlaſſung geben. Wenn eine Faction ihren Plan durchſetzt, ſo wird die andere, weil ſie ihre politiſche Klugheit von jener verſchmäht und verachtet glaubt, alles mögliche thun, um die wirkliche Ausführung des Plans zu erſchweren oder zu vereiteln, damit es ſcheine, als ob der Plan unweiſe geweſen ſey. Hat die eine Parten in einer Volksverſammlung obgeſiegt, ſo hofft die andere, ihr in der nächſten wieder den Sieg zu entreißen; es werden alſo Anſtalten dazu getroffen und beſondre Zuſammenkünfte gehalten; man ſucht die Zahl der ſtimmfähigen Anhänger zu vermehren; und daben iſt gar nicht das Beſte des Stats das Ziel der Beſtrebungen; ſondern lediglich der ehrgeizige Wunſch, daß eine Faction die herſchende werde. Eine natürliche Folge hiervon iſt, daß wenn die geſetzgebende Gewalt im State ſolchen Volkszuſammenkünften überlaſſen wird, kein Geſetz Beſtändigkeit erhält, ſondern die Geſetze unaufhörlich verändert werden, ſo wie die eine oder die andere Faction die Oberhand gewinnt. Leges ibi, tamquam ſuper vndas, huc illuc fluctuant. Noch einen Nachtheil haben die öffentlichen Volksberathſchlagungen, daß der Zuſtand und die Verhältniße eines Volks, ſo wie die von demſelben gefaßten Beſchlüße und genommenen Maaßregeln nie geheim bleiben können. Daher wiſſen die auswärtigen Völker eben ſo genau, was ein Volk in der demokratiſchen Verfaſſung vermag, will und nicht will, als dieſes

Volk es ſelbſt weiß. Nun liegt aber doch oft gar ſehr daran, daß gewiſſe Beſchlüße und Maaßregeln eines Stats nicht früher dem Feinde bekant werden können, als ſie zur wirklichen Ausführung gelangen.

Alle die erwähnten Nachtheile und Mängel, welche mit der demokratiſchen Statsverfaſſung verbunden ſind, finden ſich in der monarchiſchen nicht. Ueberhaupt rühren die Vortheile und Nachtheile einer Verfaſſung nicht ſowohl von dem her, auf welchem die Autorität des Stats ruht, als vielmehr von denen, die die höchſte Gewalt ausüben; daher kann ein Stat gut verwaltet werden, wenn auch der Monarch ein Weib oder ein Kind iſt; nur müſſen die Miniſter ihrem Amte gewachſen ſeyn. Daß übrigens die abſoluteſte Monarchie die beſte Statsverfaſſung ſey, davon kann auch einen Beweis abgeben, daß nicht bloß Könige, ſondern auch demokratiſche und ariſtokratiſche Staten im Kriege Einem Feldhern ein unbeſchränktes Commando über die Heere anvertrauen, weil ſie einſehen, daß auf dieſe Weiſe der Zweck des Krieges am leichteſten erreicht wird. Was ſind aber mehr Staten anders, als eben ſo viele einander gegen über ſtehende Läger, die ſich beſtändig im Kriegsſtande gegen einander befinden, wenn nicht etwa auf kurze Zeit ein Waffenſtilleſtand, Frieden genannt, unter ihnen geſchloſſen iſt; wo alſo der Regent der Feldherr iſt?

Wenn es demnach einmal zur Erhaltung eines Volkes nothwendig iſt, Einem Menſchen oder einem Senate unterworfen zu ſeyn; ſo iſt es am rathſamſten, ſich einem ſolchen zu unterwerfen, welchem ſelbſt daran liegt, daß der Stat blühend und glücklich ſey. Dieſes geſchieht aber alsdenn, wenn die monarchiſche

Thron

Thronfolge erblich iſt, ſo daß der Monarch ſein Volk als ſein Erbgut betrachtet; denn ein Gut der Art bemüht ſich Jeder gerne zu erhalten. Die Beyſpiele ſind ſehr ſelten, daß in einer erblichen Monarchie von dem Regenten ein Unterthan ohne alle eigene Schuld ſeines Lebens und ſeiner Güter aus bloßem Herſcher-Muthwillen beraubt wäre; anſtatt daß ſolche Beyſpiele in ariſtokratiſchen und demokratiſchen Verfaſſungen ſehr häufig ſind. Der Schluß aus der Vergleichung des Werthes der verſchiedenen Statsverfaſſungen fällt alſo nach Hobbes entſcheidend zu Gunſten der Monarchie aus. Alle die bisher angeführten Vorzüge der Monarchie vor der Demokratie gab ſich Hobbes auch die Mühe in einem beſondern Capitel aus der Bibel zu beweiſen.

Funfzehntens: Sehr charakteriſtiſch in Beziehung auf des Hobbes Vorſtellungsart vom Statsrechte iſt ſeine Aufzählung aufrühriſcher Maximen, und anderer Urſachen, welche Aufruhr gegen den Regenten bewirken können *). Zu den aufrühriſchen Maximen rechnet er folgende: Die Beurtheilung des Guten und Böſen, des Rechts und Unrechts, hängt von den einzelnen Unterthanen ab, und wird nicht durch den Regenten und die Geſetze beſtimt. Denn vor dem State giebt es weder Gutes, noch Böſes, weder Recht noch Unrecht; wenn alſo die Unterthanen ſich das Urtheil hierüber anmaßen, werfen ſie ſich zu Regenten auf, womit der Stat nicht beſtehen kann.

Die

*) Ibid. cap. 12.

Die Unterthanen ſündigen, wenn ſie dem Regenten unbedingt gehorchen, auch da, wo ſeine Befehle ungerecht ſind. Sünde iſt, was Jemand gegen ſein Gewiſſen thut; denn wer ſo handelt, verachtet das natürliche Vernunftgeſetz. Man muß aber hier unterſcheiden, ſetzt Hobbes gleich hinzu. Meine Sünde iſt, wenn ich etwas thue, das ich für meine Sünde halte; halte ich aber eine Handlung für die Sünde eines Andern, ſo kann ich ſie wohl verrichten, ohne dadurch ſelbſt eine Sünde zu begehen. Wenn mir alſo der Regent etwas zu thun befiehlt, was Sünde iſt, ſo iſt die Sünde auf Seiten des Befehlenden; hingegen ſündige ich ſelbſt nicht, falls ich den Befehl vollſtrecke. Verrichte ich z. B. Kriegsdienſte auf Befehl des Stats, bin aber zugleich überzeugt, daß der Krieg ungerecht ſey, ſo handle ich ſelbſt darum doch nicht ungerecht; wohl aber würde ich ungerecht handeln, wenn ich mich alsdenn weigerte, im Kriege zu dienen, und mir die Beurtheilung des Rechts und Unrechts anmaaßte.

Die Hinrichtung eines Tyrannen iſt erlaubt. Nicht nur die neuern Theologen, ſondern auch alle alte Schriftſteller predigen dieſen Satz, der gleichwohl ſchlechthin falſch iſt, und zum Aufruhre leitet. Der Tyrann herſcht entweder von Rechtswegen, oder widerrechtlich. Iſt das letzte, ſo iſt er ein Feind, und wird mit Recht getödtet; dann kann aber nicht von Tyrannenmorde, ſondern von Feindesmorde die Rede ſeyn. Iſt das Erſte, ſo entſteht die Frage: ob man beweiſen könne, daß der Regent ein Tyrann ſey, da die Beurtheilung des Guten und Böſen lediglich von eben dieſem Regenten, und von keinem der Unterthanen abhängt? Wie gefährlich jene Maxime dem State,

vor-

vornehmlich einem monarchiſchen, ſey, kann ſchon daraus einleuchten, daß durch ſie jeder König, er mag gut oder ſchlecht ſeyn, dem Meuchelmorde eines jeden Unterthanen ausgeſetzt iſt, der ihn vielleicht für einen Tyrannen hält, ohne daß er es in der That wäre.

Auch der Regent iſt den bürgerlichen Geſetzen unterworfen. Das Gegentheil iſt ſchon oben hinlänglich erwieſen, da der Stat weder ſich ſelbst, noch irgend einem einzelnen Bürger verbindlich werden kann; und was hierin vom State gilt, nothwendig auch von dem Regenten gelten muß. Ohnehin kann jene Maxime auch deßwegen nicht mit dem State ſich vertragen, weil hier wieder die Beurtheilung des Rechts und Unrechts den Unterthanen zufiele; denn ob eine Handlung des Regenten den Geſetzen gemäß oder zuwider ſey, könte doch in dieſem Falle nur von den Unterthanen beurtheilt und entſchieden werden. Hiermit würde aber die Verbindlichkeit der Bürger zum Gehorſame aufgehoben; weil jeder Befehl des Regenten als geſetzwidrig von ihnen angeſehen werden könte.

Die höchſte Gewalt kann getheilt werden. Dies iſt eine der verderblichſten Maximen für den Stat. Die Art, wie man die höchſte Gewalt theilen will, iſt verſchieden. Einige theilen dieſelbe ſo, daß ſie die höchſte Verwaltung aller Angelegenheiten, welche die Erhaltung des Friedens und der Güter des gegenwärtigen Lebens betreffen, der bürgerlichen Macht; allein die höchſte Verwaltung deſſen, was das Heil der Seele angeht, Andern übertragen. Nun ereignet es ſich aber, daß die Geſetze der letztern den Geſetzen der erſtern zuwiderlaufen; z. B. wenn die Geiſtlichkeit gebietet, einem Fürſten nicht zu gehorchen, und den Ge-

horſam gegen die Geſetze desſelben mit Höllenſtrafen bedroht; dann wird durch dieſen Widerſtreit der Stat ſelbſt zerrüttet und vernichtet. Andere wollen, daß einem Fürſten das Recht des Kriegs und Friedens, nicht aber das Recht, Auflagen zu machen, zugeſtanden werde, welches letzte Recht von einer andern Perſon oder einem andern Körper im State auszuüben ſey. Dadurch wird wiederum alle Wirkſamkeit des Stats gelähmt; denn der öffentliche Friede kann nicht ohne Geld erhalten werden, und ein Recht des Kriegs und Friedens ohne ein Recht auf Geld iſt alſo für einen Fürſten bloß ein leerer Titel.

Die einzelnen Bürger haben an ihren Gütern ein unbedingtes Eigenthum, wodurch auch das Recht des Stats auf dieſelben ausgeſchloſſen wird. Dieſe Maxime iſt falſch und aufrühriſch. Wer einen Herrn hat, hat kein unbedingtes Eigenthum, und der Stat iſt der Herr aller Bürger, die zu ihm gehören. Vor dem State hatte Niemand ein beſonderes Eigenthumsrecht; Allen waren alle Dinge gemeinſchaftlich; alſo rührt alles beſondre Eigenthum erſt vom State her. Jeder Bürger hat ſein gemeinſames Recht auf Alles dem State übergeben, und von dieſem bekomt er ſo viel Eigenthumsrecht wieder, wie dieſer gut findet. Wenn der Zweck des State es erheiſcht, kann derſelbe das den Bürgern vergönnte Eigenthumsrecht wieder aufheben oder einſchränken. Daß alſo die Abgaben der Bürger von ihrem Eigenthume auf dem freyen Willen dieſer beruhten, iſt ungegründet. Wenn gleichwohl eine ſolche Maxime in einem Volke herſchend iſt, ſo verleitet ſie die Unterthanen zur Verweigerung der öffentlichen Abgaben, macht ſie mürriſch und unzufrieden, und dadurch

durch zur Empörung geneigt; anſtatt daß die entgegengeſetzte Maxime die Bürger zur Dankbarkeit gegen den Stat ſtimt, der ihnen einen freyen Gebrauch ihres beſondern Eigenthums inſoweit überläßt, als er nicht zur Sicherung dieſes ſelbſt ihn einzuſchränken gezwungen iſt.

Unter den anderweitigen Urſachen, welche die Bürger zur Empörung gegen den Regenten geneigt machen, führt Hobbes auch mehrere an. Die Menſchen unterſcheiden nicht genug zwiſchen dem Volke (populus) und einem Volkshaufen (multitudo). Das Volk iſt Eine Perſon, die Einen Willen und Eine Thätigkeit hat; alle dieſe Prädicate können einem Volkshaufen nicht beygelegt werden. Das Volk regiert in jedem State; denn auch in den Monarchieen regiert das Volk; es äuſſert ſeinen Willen durch den Willen Eines Menſchen; der Volkshaufen aber beſteht aus Unterthanen. In der Demokratie und Ariſtokratie machen die einzelnen Bürger den Volkshaufen aus; aber die Verſammlung derſelben (curia) iſt das Volk. In der Monarchie machen die Unterthanen den Volkshaufen aus, und der König iſt (ſo paradox dieſes klingen mag) das Volk. Gemeiniglich aber ſpricht man von einer großen Zahl Menſchen, wie von dem Volke d. i. dem State. Man ſagt, der Stat (das Volk) habe gegen den König ſich empört, was doch unmöglich iſt, und das Volk wolle etwas oder wolle etwas nicht, was bloß einige unruhige Köpfe wollen oder nicht wollen, die einen Volkshaufen gegen das Volk einnehmen.

Eine andere Urſache zur Empörung liegt in dem zu großen Drucke der Unterthanen durch Abgaben,

mögen dieſe auch gerecht und nothwendig ſeyn. Nichts iſt für die Menſchen beſchwerlicher und erbitternder, als die Armuth. Wenn alſo auch die Bürger durch Unfleiß und Verſchwendung, folglich durch eigne Schuld, arm bleiben, oder an den Bettelſtab gerathen, ſo werfen ſie doch gewöhnlich die Schuld auf die ſchlechte Statsverwaltung, und am meiſten auf die zu großen öffentlichen Abgaben. Die Bürger ſollten aber bedenken, daß ſie im Naturſtande gar kein ſicheres Eigenthum haben würden, und daß ſie hier, um etwas zu erwerben, zugleich gegen den Feind ſtreiten müßten. Im State wird durch den Regenten das Eigenthum geſichert und der Streit gegen den Feind den Bürgern erſpart. Die Abgaben ſind nichts anders, als der Lohn für diejenigen, deren Kräfte der Regent zu dieſem Endzwecke gebrauchen muß. Allein hieran denken die Bürger oft nicht, und nehmen von den Abgaben einen Vorwand zum Aufruhre her, ſo ungerecht dieſer auch immer iſt.

Eine dritte Urſache zur Empörung iſt die Ehrſucht einzelner Individuen, vornehmlich ſolcher, denen es nicht an Vermögen und Muſſe fehlt, und die ihre Kräfte nicht über der Herbeyſchaffung der dringendſten Lebensbedürfniße abzuſtumpfen nöthig haben. Dieſe beſchäfftigen ſich theils mit Geſprächen über die politiſchen Angelegenheiten, theils mit dem Studium der Hiſtoriker, Redner und Politiker, und glauben daher, Talent und Kentniße zur Verwaltung des States zu beſitzen. Da jedoch nicht alle wirklich die Talente und Kentniße haben, welche ſie zu haben wähnen, und auch, falls ſie dieſelbe wirklich hätten, zu Statsämtern ihren Anſprüchen gemäß befördert werden können, ſo müſſen nothwendig viele übergangen werden. Da-

durch

durch nun glauben ſie ſich beleidigt, ſie beneiden die ihnen Vorgezogenen, und thun, was ſie können, um die Maaßregeln der Statsbeamten verhaßt zu machen, und eine Empörung dagegen zu veranlaſſen, wobey ſie eher hoffen können, ihre Ehrſucht zu befriedigen.

Eine mit der Ehrſucht verbundene mächtige Triebfeder zu Empörungen iſt die Hoffnung, zu ſiegen. Mögen die Menſchen auch dem Frieden und der Erhaltung einer gewiſſen bürgerlichen Verfaſſung noch ſo abgeneigt ſeyn, mögen ſie von den regierenden Perſonen noch ſo ſehr beleidigt ſeyn, oder ſich beleidigt glauben; ſo lange die Hoffnung zum Siege ganz mangelt, oder nicht ſtark genug iſt, wird keine Empörung entſtehen. Die unruhigen Köpfe werden ihre Geſinnungen und Abſichten verheelen und ihren Zuſtand ertragen, um nicht in einen noch unangenehmern zu gerathen. Zu der Hoffnung des Sieges aber werden hauptſächlich vier Stücke erfodert: eine hinlängliche Zahl Unzufriedner, um ſich der Obrigkeit widerſetzen zu können; Waffen; gegenſeitiges Vertrauen, und ein Anführer, dem die übrigen willig folgen, wenn ſie auch ihm als Regenten ſich nicht unterwerfen möchten. Sind dieſe vier Stücke vorhanden, ſo bedarf es nur eines Funkens, und die Empörung bricht in lichte Flammen aus.

Sechszehntens: Die vom Hobbes bemerkten aufrühriſchen Maximen und Urſachen zur Empörung laſſen nun auch ſowohl die ſtatsrechtlichen als politiſchen Regeln beſtimmen, welche den Regenten in der Verwaltung des Stats leiten müſſen. Man muß die Rechte der höchſten Gewalt von der Ausübung derſelben wohl abſondern. Beyde können freylich in einer und derſelben Perſon vereinigt ſeyn; der Regent kann

 aber

aber auch das Recht allein behalten, und es durch andere obrigkeitliche Perſonen ausüben laſſen. Die Pflichten des Regenten beym Gebrauche der höchſten Gewalt ſind ſämtlich in dem Grundſatze enthalten: Salus populi ſuprema lex. Iſt auch der Regent ſeinen Bürgern nicht unterworfen, ſo iſt es doch ſeine Pflicht, der Vernunft und ihrem natürlichen und göttlichen Geſetze zu gehorchen. Da die Staten des Friedens wegen errichtet werden, der Friede aber um der Wohlfarth des Volks willen geſucht wird, ſo würde der Regent, welcher die höchſte Gewalt misbrauchte, gegen das praktiſche Naturgeſetz handeln. Bey den Geſetzen, welche auf die öffentliche Wohfarth abzwecken, kann der Regent nur die Wohlfarth der Meiſten, nicht Aller und jeder zum Augenmerke haben. Ein Uebel wird durch die Geſetze über keinen verhängt, auſſer zufällig, oder durch ſeine eigene Schuld; und daß diejenigen, die etwas verbrochen haben, nach den Geſetzen ihre Verbrechen büßen, iſt für die übrigen Bürger wohlthätig.

Unter der öffentlichen Wohlfarth wird nicht bloß die Erhaltung des Lebens der Bürger, die auch ſehr kümmerlich ſeyn könte, ſondern ein glückliches Leben derſelben verſtanden; denn darum haben ſich die Menſchen freywillig zur Stiftung des Stats vereinigt, daß ſie mittelſt desſelben ſo glücklich ſeyn könten, wie es das menſchliche Loos erlaubt. Der Regent würde alſo ebenfalls dem praktiſchen Naturgeſetze zuwider handeln, wenn er dem Vertrauen derer, die ihm die Herrſchaft übergeben haben, nicht entſpräche, und nicht, ſo weit es durch Geſetze geſchehen kann, dafür ſorgte, daß die Bürger nicht bloß geſichert, ſondern auch glücklich würden. Auch arbeitete der Regent alsdenn ſeinem eigenen Intereſſe entgegen, welches darauf beruht, daß

die Bürger ein kraftvolles, wohlhabendes, an Geiſt und Körper gebildetes Volk ſind, was ſie doch nicht ſeyn können, wenn nicht die Geſetzgebung darauf hinwirkt oder wenn ſie gar hinderlich iſt.

In Hinſicht auf die ewige Wohlfarth zuvörderſt muß den Regenten äuſſerſt wichtig ſeyn, was für Meynungen von der Gottheit bey dem Volke herſchen, und was für ein Cultus ſtatt finde. Bey dieſer Vorausſetzung kann man fragen, ob nicht die Regenten gegen das Naturgeſetz handeln, wenn ſie nicht ſolche Meynungen lehren laſſen, und einen ſolchen Cultus einführen, wie er nach ihrer Ueberzeugung zur Beförderung der ewigen Wohlfarth zweckmäßig iſt; wenn ſie vielmehr das Gegentheil zulaſſen? In dem letztern Falle verfahren ſie offenbar gegen ihr Gewiſſen, und wollen ſtatt des ewigen Heils der Bürger ihr ewiges Verderben. Difficultatem autem hanc, fügt Hobbes hinzu, in medio relinquemus.

Die Erforderniße der zeitlichen Wohlfarth der Bürger laſſen ſich auf vier Hauptſtücke zurückführen: 1) Vertheidigung gegen äuſſere Feinde; 2) Erhaltung des Friedens im Innern des Stats; 3) Bereicherung der Bürger, ſo weit es mit der öffentlichen Sicherheit verträglich iſt; 4) Genuß einer für Andere unſchädlichen Freyheit. Mehr als in dieſen Begriffen enthalten iſt, kann der Regent nicht zur Wohlfarth der Bürger beytragen.

Zur Vertheidigung gegen äuſſere Feinde gehört, daß der Regent die auswärtigen Verhältniße ſeines Stats kenne, und vorher ſo gerüſtet ſey, wie es dieſe nöthig machen. Denn der Stand der Völker gegen

einander iſt immer ein Naturſtand, und folglich feindlich. Wenn auch ihre gegenſeitigen Feindſeligkeiten aufhören, ſo kann man dies nicht einen Frieden nennen; es iſt eine bloße Erholung. Das eine Volk beobachtet immerfort die Minen und Bewegungen des Andern, und beurtheilt ſeine Sicherheit gar nicht nach den Verträgen, welche es mit ihm geſchloſſen hat, ſondern nach den Kräften und Maaßregeln, welche dieſes hat und nimt. Zur äuſſern Vertheidigung des Stats ſind daher nothwendig Kundſchafter erfoderlich, welche die auswärtigen Verhältniße desſelben ausſpähen, und den Regenten davon benachrichtigen. Dergleichen Kundſchafter ſind insbeſondre die Geſandten, welche von den Völkern gegenſeitig unterhalten werden. Die Rüſtung des Stats aber beſteht darin, daß, bevor die Gefahr ſich nähert, ein Heer, Waffen, eine Flotte, Feſtungen, und ein hinlänglicher Vorrath an Gelde in Bereitſchaft ſind. Dafür muß im Frieden geſorgt werden. Jene Rüſtung erſt anfangen, wenn der Stat bereits eine Niederlage erlitten hat, heißt verfahren, wie die Landleute beym Demoſthenes, die aus Unkunde der Fechtkunſt den Schild bald vor dieſen, bald vor jenen Theil des Körpers halten, je nachdem ſie vorher auf dieſen oder jenen entblößten Theil des Körpers einen Stoß bekommen haben. Auch iſt es alsdenn zu den Rüſtungen zu ſpät, und der Stat wird leicht eine Beute des Feindes.

Zur Erhaltung des innern Friedens iſt noch viel mehr nöthig, weil hier ſo vieles ſich vereinigt, was ihn ſtören kann. Am meiſten trägt dazu bey, daß den Bürgern zuvörderſt beym jugendlichen Unterrichte wahre politiſche Grundſätze beygebracht werden. Vorzüglich muß dieſes auf den Akademieen geſchehen. Wenn

hier richtige ſtatsrechtliche und politiſche Maximen von den ſtudirenden Jünglingen aufgefaßt ſind, ſo werden dieſe hernach ſie unter dem großen Publicum verbreiten, und das ganze Volk wird nach und nach eine vernünftige politiſche Denkart gewinnen. Ferner muß der Stat vorzüglich die Abgaben auf gleiche Weiſe vertheilen. Mit dieſer Gleichheit der Abgaben für die Individuen wird aber nicht gemeynt, daß Jeder eine gleiche Summe Geldes an den Stat entrichte, ſondern ſoviel, als ihm der Schutz des Stats nach dem Verhältniße ſeiner Güter werth iſt. Freylich genießen alle Bürger den Frieden, welchen der Stat ſichert, auf gleiche Weiſe; aber die Wohlthat, die durch den Frieden vom State gewährt wird, iſt nicht allen Individuen gleich. Einige erwerben mehr, Andere weniger Güter; Einige verzehren mehr, Andere weniger. Daher entſteht die Frage: ob die Bürger zu den öffentlichen Bedürfnißen mehr beyſteuern müſſen, je nachdem ſie mehr erwerben, oder je nachdem ſie mehr verzehren, d. i. ob die Perſonen taxirt werden müſſen, ſo daß ſie nach der Beſchaffenheit ihres Vermögens beyſteuern, oder die Sachen, ſo daß Jeder nach Verhältniß ſeiner Conſumtion beyſteuert? Will man das Erſtere annehmen, daß nach Beſchaffenheit des Vermögens beygeſteuert werde, ſo iſt klar, daß diejenigen, die ein gleiches Vermögen erworben haben, nicht immer ein gleiches Vermögen beſitzen, weil der Eine das Erworbene durch Sparſamkeit erhält, der Andere es verſchwendet, und daß alſo, obgleich beyde die Wohlthat des öffentlichen Friedens auf gleiche Weiſe genießen, ſie doch den Bedürfnißen des Stats ſich nicht auf gleiche Weiſe gemäß verhalten, indem der Eine ſeine Güter für die Bedürfniße des Stats aufbewahrt, der Andere aber nicht. Werden hingegen die Sachen taxirt, ſo bezahlt Jeder den Theil,

welchen

welchen er dem State ſchuldig iſt, unmerklich, während er ſein Vermögen verzehrt. Es iſt daher auſſer Zweifel, daß die Perſonenſteuer nach der Beſchaffenheit des dermaligen Vermögens, was Jeder hat, unbillig ſey und der Regentenpflicht zuwiderlaufe; hingegen die Sachenſteuer nach Verhältniß der Conſumtion iſt gerecht.

Sofern die Ehrſucht einzelner Bürger dem öffentlichen Frieden nachtheilig werden kann, da es Menſchen giebt, die ſich weiſer dünken als die regierenden Perſonen, und weil ſie ihre Weisheit nicht anders zeigen können, dieſelbe durch der Statsverwaltung ſchädliche Handlungen zeigen; ſo muß der Regent auch Maaßregeln nehmen, wodurch er den Folgen einer ſolchen Ehrſucht unruhiger Köpfe vorbeugt. Ausrotten läßt ſich die Ehrbegierde und Ehrſucht in der menſchlichen Natur nicht; darauf muß es alſo auch der Regent nicht anlegen; aber er kann durch eine angemeſſene und ſtandhafte Anwendung von Belohnungen und Strafen bewirken, daß die Bürger überzeugt werden, der Weg zu Ehrenſtellen werde nicht gebahnt durch Verleumdung einer dermaligen Regierung, nicht durch Aufhetzung des Pöbels und durch Factionsgeiſt; ſondern durch das Gegentheil. Gute Bürger ſind diejenigen, welche die Geſetze des Stats beobachten. Werden dieſen Ehrenſtellen zugetheilt, hingegen die unruhigen Bürger und Urheber von Factionen geſtraft und verachtet; dann wird die Ehrbegierde der Bürger mehr auf das Gehorchen, als auf die Widerſetzlichkeit gegen die Regierung gerichtet ſeyn. Accidit tamen aliquando, bemerkt Hobbes hierbey, vt, ſicut equo propter ferociam, ita ciui contumaci propter potentiam blandiendum ſit. Sed vt illud ſeſſoris, ita hoc imperatoris jam pene

ex-

excuſſi eſt. Uebrigens verſteht es ſich von ſelbſt, daß der Regent, ſo wie er ſchon einzelne unruhige Bürger im Zaume halten muß, er vollends keiner Faction eine ungehinderte und ungeſtrafte Wirkſamkeit geſtatten darf.

Zur Bereicherung der Bürger ſind durchaus nöthig Induſtrie und Sparſamkeit; auch der natürliche Zuwachs kann dazu beytragen; und in manchen Fällen kriegeriſche Expeditionen, die jedoch in der Regel mehr das Vermögen der Bürger vermindern als vergrößern. Der Regent muß alſo darauf vornehmlich ſeine Aufmerkſamkeit wenden, daß einerſeits durch Geſetze die Induſtrie, hauptſächlich der Ackerbau, die Viehzucht, die Fiſcherey, Künſte und Manufacturen, der Handel zu Lande und zu Waſſer befördert; andererſeits der übermäßige Luxus jeder Art eingeſchränkt werden.

Ueberhaupt darf der Regent die Handlungen der Bürger nicht zu ſehr durch Geſetze beſchränken, und ihnen auch nicht eine zu große Freyheit geſtatten; denn beydes iſt für den Stat gleich verderblich. Es müſſen alſo nicht mehr Geſetze gegeben werden, als die Wohlfarth des Stats nothwendig verlangt. Weil die Menſchen öfter nach natürlichen Trieben oder Vernunftgründen handeln, als nach Geſetzen, zumal da ſich eine zu große Mannichfaltigkeit von Geſetzen nicht im Gedächtniße behalten läßt; ſo kann es nicht fehlen, daß die Bürger, wenn zu viele und überflüſſige Geſetze gegeben werden, dieſelben häufig übertreten, ohne es zu wollen. Hier werden ſie alſo ohne ihre Schuld geſtraft und das macht die geſetzgebende Macht verhaßt. Genießen im Gegentheile die Bürger eine zu große

Frey-

Freyheit, ſo artet dieſe leicht in frevelhafte Licenz aus, die dem Zwecke des Stats und ſogar der Exiſtenz desſelben gefährlich werden mag.

Ein weſentlicher Beſtandtheil der erlaubten Freyheit der Bürger iſt, daß ſie keine andere Strafen zu fürchten haben, als ſolche, welche ſie für Vergehungen oder Verbrechen vorausſehen oder erwarten können. Dieſes wird bewirkt, wenn die Geſetze entweder gar keine Strafen beſtimmen, oder der Regent nicht härtere Strafen verhängt, als das Geſetz beſtimt hat. Werden gar keine Strafen beſtimt, ſo erwartet derjenige, der zuerſt das Geſetz übertreten hat, eine willkührliche Strafe, und in Anſehung dieſer iſt es Pflicht des Regenten, nicht darauf zu achten, was der Bürger verbrochen hat, ſondern was durch die Beſtrafung desſelben für die Zukunft Gutes geſtiftet werde. Die Wohlfarth des Stats muß auch hier für die willkührliche Strafe das Maaß abgeben. Sind aber die Strafen durch die Geſetze beſtimt, ſo würde es gegen das Naturgeſetz ſtreiten, wenn der Regent in der wirklichen Anwendung ſie noch ſchärfte. Es iſt aber eben ſo wenig rathſam, die Strafe zu mildern, insbeſondre bey einzelnen Bürgern, oder gar Ausnahmen von der Beſtrafung zu machen; denn dadurch verlieren die Geſetze ihre Kraft.

Siebzehntens: Die Theorie der Geſetzgebung, die Hobbes aufſtellt, hat auch Manches Paradoxe, da er hier ebenfalls ſtrenge ſeinen ſtatsrechtlichen Principien folgt. Er theilt die Geſetze nach der Verſchiedenheit ihres Urhebers in göttliche und menſchliche. Die göttlichen ſind entweder natürlich (moraliſch), oder poſitiv; jene ſind diejenigen,

nigen, die Gott allen Menſchen durch ſein ewiges Wort d. i. die Vernunft geoffenbart hat; dieſe ſind diejenigen, die Gott durch ſein prophetiſches Wort, in welchem er zu den Menſchen als Menſch redete, bekant machte, wie die Geſetze, die er dem Jüdiſchen Volke gab, und die nur für dieſes verbindlich ſind. Die natürlichen göttlichen Geſetze gehen entweder einzelne Individuen an, oder ganze Völker und Staten. Man unterſcheidet daher Naturrecht und Völkerrecht (das letztere mit Einſchließung des Statsrechts), obgleich beyde dieſelben Geſetze enthalten. Die menſchlichen Geſetze ſind ſämtlich bürgerliche; denn auſſerhalb dem State iſt der Stand der Menſchen ein Stand der unbedingten Freyheit, wo keiner dem andern unterworfen iſt, und wo es auſſer den Vorſchriften der Vernunft, die göttlich ſind, keine Geſetze weiter giebt. Die bürgerlichen Geſetze können wiederum nach der Verſchiedenheit ihrer Gegenſtände eingetheilt werden in heilige und weltliche (*ſacras et ſaeculares*), von denen die erſtern ſich auf die Religion d. i. die Verehrung Gottes und die Cäremonien beziehen, die andern auf das Verhältniß der Bürger zum State überhaupt.

Der Geſetzgeber hat eine zwiefache Befugniß: zu urtheilen, und die Bürger zu zwingen, daß ſie ſeine Urtheile anerkennen und befolgen. Daher iſt die bürgerliche Geſetzgebung theils diſtributiv, theils vindicativ. Die erſtere entſcheidet das Recht eines Jeden, ſo daß er weiß, was er hat und thun darf; die andere beſtimt die Strafen gegen diejenigen, welche das Geſetz übertreten. Jedes Geſetz iſt zugleich diſtributiv und vindicativ; denn es würde vergeblich vom Geſetzgeber etwas befohlen oder verboten werden,

falls er nicht die Vollziehung des Befehls und die Beobachtung des Verbots durch eine Strafe für den Contraventionsfall ſicherte.

Das Naturgeſetz verbietet, Verträge zu verletzen; alſo gebietet es auch, alle bürgerliche Geſetze zu beobachten. Denn wo die Bürger zum Gehorſame verpflichtet ſind, bevor ſie wiſſen, was befohlen werden wird; da ſind ſie auch verpflichtet, unbedingt in Allem zu gehorchen. Hieraus folgt, daß kein bürgerliches Geſetz, welches nicht in contumeliam Dei gegeben iſt, (denn in Beziehung auf Gott iſt der Stat nicht ſui juris, und kann keine Geſetze geben), dem Naturgeſetze widerſtreiten könne. Wenn alſo auch das Naturgeſetz den Diebſtahl, Ehebruch u. w. verbietet, das bürgerliche Geſetz hingegen dergleichen befiehlt, ſo ſind Diebſtahl, Ehebruch, bürgerlich erlaubt und keine Verbrechen, oder die Begriffe dieſer Handlungen werden ganz verändert. Die Lacedämonier, die den Knaben geſetzlich erlaubten, zu ſtehlen, erklärten dadurch die geſtohlnen Güter für Eigenthum des Stehlenden, und eben ſo galt bey den heydniſchen Völkern die zufällige Vermiſchung der Geſchlechter für rechtmäßige Ehen *).

Ein Verbrechen kann nur eine Handlung ſeyn, wodurch ein Geſetz übertreten wird; und ein Geſetz kann nur von dem Regenten im State gegeben werden; und Niemand kann Regent ſeyn, ohne daß nicht die Bürger eingewilligt haben. Hobbes wirft alſo die Frage auf: Begeht Jemand ein Verbrechen, der das Daſeyn und die Weltregierung Gottes leugnet, oder Gott

*) Ibid. cap. XIV.

Gott läſtert? Der Atheiſt wird ſagen: er habe ſeinen Willen niemals dem göttlichen Willen unterworfen, da er die Exiſtenz desſelben gar nicht annehme. Wäre auch ſeine Meynung irrig und ein Vergehen, ſo könne ſie doch nur zu den Thorheits- oder Unwiſſenheitsſünden gerechnet werden, die von Rechtswegen unſtrafbar ſeyen. Hobbes giebt zu, daß der Atheism, obgleich die größte und gefährlichſte Sünde, doch zu den Thorheitsſünden zu zählen ſey; allein er hält es für ungereimt, ſie durch Thorheit oder Unwiſſenheit entſchuldigen zu wollen. Der Atheiſt wird entweder von Gott unmittelbar geſtraft, oder von den Königen unter der Herrſchaft Gottes; er wird zwar von dem Könige nicht beſtraft als ein Unterthan, der die Geſetze nicht beobachtet habe; aber doch als ein Feind von dem Feinde, weil er überhaupt keine Geſetze annehmen will, d. i. nach dem Rechte des Krieges, wie die Giganten, welche die Götter bekriegten. Denn diejenigen ſind allemal Feinde gegen einander, die weder einem gemeinſchaftlichen Oberherrn, noch einer dem andern unterworfen ſind.

Ein Bürger, der ſich dem Gehorſame gegen den allgemeinen Statsvertrag, welchen er mit andern Bürgern eingieng, entzieht, entzieht ſich dadurch dem Gehorſame gegen alle bürgerliche Geſetze überhaupt. Dies Verbrechen iſt das ſogenannte Verbrechen der beleidigten Majeſtät. Ein Bürger begeht dasſelbe in der That, wenn er gegen diejenigen Perſonen, welche die Regierung haben, oder die Befehle derſelben ausführen, Gewaltthätigkeiten verübt oder zu verüben ſucht, wie z. B. Verräther, Königsmörder, Rebellen, Ueberläufer zum Feinde während eines Krieges, thun. Durch Worte wird das Majeſtätsverbrechen began-

gen, wenn Jemand entweder ſchlechthin leugnet, daß er und die übrigen Bürger dem Regenten zum Gehorſame verbunden ſeyen, oder im Einzelnen behauptet, es kommen dem Regenten nicht die Rechte zu, nach Willkühr Krieg zu führen oder Frieden zu ſchließen, Heere anzuwerben, Auflagen zu machen, Obrigkeiten anzuſetzen, Geſetze zu geben, Proceſſe zu entſcheiden, Strafen zu verhängen, ohne welche Rechte des Regenten doch ein Stat nicht beſtehen kann. Das Majeſtätsverbrechen aber iſt eine Uebertretung des natürlichen Geſetzes, nicht des bürgerlichen. Denn die Verbindlichkeit des Bürgers zum Gehorſame gegen den Regenten überhaupt, die allen bürgerlichen Geſetzen erſt Kraft giebt, geht vor allen bürgerlichen Geſetzen her. Durch die bürgerlichen Geſetze ſelbſt können inzwiſchen Handlungen für Majeſtätsverbrechen erklärt werden, die es an ſich nicht ſind. Daraus übrigens, daß das Majeſtätsverbrechen eigentlich das Naturgeſetz verletzt, folgt, daß der Thäter desſelben nicht nach dem bürgerlichen, ſondern nach dem Naturrechte als Feind des Stats beſtraft werde.

Achtzehntens: Wie es einen menſchlichen Regenten des States giebt, ſo iſt Gott der Regent des Univerſums *). Das Recht, vermöge deſſen Gott Geſetze giebt und regiert, gründet ſich auf ſeine unwiderſtehliche Allmacht. Alles Recht auf Andere findet entweder von Natur ſtatt, oder rührt aus einem Vertrage her. Der Vertrag bewirkt das bürgerliche Recht. Von Natur haben Alle ein Recht auf Alles, und ſo hat auch ein Jeder das Recht, über den Andern zu herſchen. Die Urſache, warum unter den Menſchen dies Recht aufgehoben wird, iſt die gegenſeitige

*) Ibid. cap. XV.

ſeitige Furcht. Geſetzt aber, ein Menſch wäre Allen an Macht ſo überlegen, daß ſie auch mit vereinigten Kräften ihm nicht widerſtehen könten, ſo würde kein Grund für ihn ſeyn, ſein Naturrecht der Herrſchaft über Alle Andere aufzugeben. Das Recht der Herrſchaft alſo iſt eine Folge der Macht, und Gott iſt der unbedingte Regent des Univerſum's vermöge ſeiner Allmacht. **Hobbes** folgert hieraus, daß wenn Gott einen Sünder ſtrafe oder tödte, ſo ſtrafe er ihn freylich wegen ſeiner Sünden; man könne aber nicht ſagen, daß er eben denſelben nicht mit gleichem Rechte hätte tödten können, auch wenn dieſer nicht geſündigt hätte. Das Recht Gottes zu ſtrafen wird nicht ſowohl begründet durch die Sünden der Menſchen, als vielmehr durch ſeine Macht. Quamquam dictum ſit, fügt **Hobbes** hinzu, *mortem intraſſe in hunc mundum per peccatum*, non ſequitur, quin Deus jure ſuo potuerit homines et morbis et morti obnoxios feciſſe, etiamſi numquam peccaſſent, quemadmodum caetera animalia mortalia fecit et morboſa, etiamſi peccare non poſſunt. Sofern das **Recht** Gottes zur Herrſchaft über die Menſchen auf ſeiner **Allmacht** beruht, ſofern beruht die **Verbindlichkeit** der Menſchen, ihm Gehorſam zu leiſten, auf ihrer **Schwäche**. Die Vernunft ſagt dem Menſchen, ſobald ſie die Macht und Weltregierung Gottes anerkennt, non eſſe calcitrandum contra ſtimulum.

Es wird kein anderes **Wort Gottes**, ſo weit er durch die bloße Natur regiert, vorausgeſetzt, als die **geſunde Vernunft** (recta ratio). Daher ſind alle Geſetze Gottes bloße Naturgeſetze, und in den oben angegebenen enthalten. **Hobbes** erläutert dieß nicht weiter; aber über die Art der Verehrung Gottes,

die durch den Stat beſtimmt wird, äuſſert er ſich hier noch genauer und umſtändlicher.

Neunzehntens: Eine Ehrenbezeugung, die man Jemanden erweiſet, iſt eigentlich nichts anders, als ein Ausdruck der Meynung von der Macht und Güte desſelben, und in dieſem Sinne iſt die Ehre nicht in dem Geehrten, ſondern in dem Ehrenden enthalten. Mit jener Meynung, welche Ehrenbezeugungen gegen andere hervorbringt, ſind nothwendig drey Affecte verbunden, die Liebe, welche ſich auf die Güte, und die Hoffnung und Furcht, welche ſich auf die Macht derſelben beziehen. Die Zeichen dieſer Affecten oder Gemüthsſtimmungen ſind Worte oder Handlungen, und folglich beſteht alle Ehrenbezeugung oder aller Cultus auch in dieſen. Der Cultus kann ein befohlner oder freywilliger, ein öffentlicher oder Privatcultus ſeyn.

Der religiöſe Cultus überhaupt ſetzt Glauben an Gott voraus. Hobbes beſtimt alſo zuvörderſt die erfoderliche Beſchaffenheit dieſes aus natürlichen Vernunftgründen. Vor allem muß das Daſeyn Gottes angenommen werden, weil ohne dasſelbe gar keine Religion möglich ſeyn würde. Diejenigen Philoſophen, welche Gott mit der Welt identificirten, oder für die Weltſeele erklärten, urtheilen auf eine unwürdige Art von ihm, und heben eigentlich das Daſeyn desſelben ganz auf. Unter dem Namen Gottes wird die Urſache der Welt verſtanden; wer alſo die Welt für die Gottheit erklärt, behauptet, daß die Welt keine Urſache habe, d. i. er leugnet Gott ſchlechthin. Auch die Vertheidiger der Ewigkeit der Welt ſind Gottesleugner, weil eine ewige Welt keine Urſache haben kann.

kann. Eben ſo unwürdig urtheilen diejenigen von der Gottheit, welche dieſelbe für müſſig halten, und ihr die Regierung der Welt und des menſchlichen Geſchlechts abſprechen. Denn wenn Gott ſich nicht um die Natur und die menſchlichen Angelegenheiten bekümmert, ſo iſt kein Grund vorhanden, ihn zu lieben und zu fürchten, und es iſt eben ſo gut, als ob er gar nicht exiſtirte.

In allen der Gottheit beyzulegenden Attributen ferner, welche Größe und Macht ausdrücken, darf durchaus nichts Beſchränktes und Endliches ſeyn, weil ſich dieſes nicht mit der Ehrfurcht verträgt, die wir der Gottheit ſchuldig ſind. Daher ſchreiben wir Gotte keine Geſtalt zu; denn jede Geſtalt iſt beſchränkt. Wir können uns überhaupt von ihm weder durch die Phantaſie, noch durch irgend ein anderes Geiſtesvermögen eine Vorſtellung oder Begriff machen; da alles, was wir uns vorſtellen oder begreifen können, beſchränkt iſt. Obgleich das Wort Unendlich zu verrathen ſcheint, daß wir einen Begriff davon haben, ſo haben wir doch keinen Begriff von einem unendlichen Gegenſtande wirklich; ſondern jenes Wort deutet nur das Unvermögen unſers Gemüths an, einen Gegenſtand im Begriffe zu faſſen, gleichſam als ob wir ſagen wollten, wir wüßten nicht, ob und wo der Gegenſtand Grenzen habe. Auch andere von Gott, ſelbſt bey den Philoſophen, gewöhnliche Meynungen und Ausdrücke will Hobbes als der Gottheit nicht minder unwürdig verbannt wiſſen. So iſt uns keine Idee von Gott angebohren; denn eine Idee iſt ein Begriff, und wir haben nur von endlichen Dingen Begriffe. Kein Prädicat, das Theilbarkeit bezeichnet, läßt ſich auf die Gottheit anwenden. Sie iſt in keinem Orte, denn

nur das Begrenzte kann in einem Orte ſeyn; ſie wird weder bewegt, noch ruht ſie, weil auch die Bewegung und Ruhe die Exiſtenz in einem Orte vorausſetzen. Da die Gottheit das ſchlechterdings Unendliche iſt, ſo kann es auch nicht mehr Götter geben; weil mehr Unendlichkeiten neben einander unmöglich ſind.

Bey den göttlichen Attributen, die ſich auf Glückſeligkeit beziehen, ſind alle diejenigen zu verwerfen, welche auf irgend eine Art einen Schmerz andeuten. Zu ſolchen gehören Reue, Zorn, Barmherzigkeit, Liebe, Hoffnung, Begierde; denn dieſe Zuſtände ſind Zeichen eines Bedürfnißes, oder eines leidenden Vermögens, und ſind alſo der Gottheit, weil dieſe über alles Bedürfniß und Leiden erhaben iſt, völlig unangemeſſen. Legt man der Gottheit einen Willen bey, ſo iſt darunter nicht ein ſolcher zu verſtehn, der dem unſrigen ähnlich wäre, und der ein vernünftiges Begehren (appetitus rationalis) iſt. Gott begehrt nichts. Man muß ſich alſo unter dem göttlichen Willen etwas dem menſchlichen Analoges denken; im Grunde aber haben wir gar keinen Begriff davon. Nicht anders verhält es ſich, wenn wir der Gottheit ein Sehen und Hören, oder Verſtand und Erkentniß beymeſſen. In uns ſind dieſe nichts anders, als ſuſcitatus a rebus externis organa prementibus tumultus, und dergleichen ſind bey der Gottheit ganz undenkbar, weil ſie nur die Abhängigkeit derſelben von äuſſern Dingen beweiſen würden.

Hobbes folgert aus dem Obigen, daß wer der Gottheit keine andere Namen und Prädicate geben will, als welche die Vernunft zuläßt, der muß ſich entweder negativer bedienen, z. B. unendlich, ewig, unbe-

unbegreiflich; oder ſuperlativer, wie der Beſte, Gröſte, Mächtigſte; oder unbeſtimter, wie Gut, Gerecht, Schöpfer, Regent u. dgl. und zwar in dem Sinne, daß damit gar nicht ausgeſagt werden ſolle, was Gott ſey; ſondern um nur ein Merkmal zu haben, wodurch der Verehrer Gottes ſeine Bewunderung, Gehorſam und Demuth ausdrücke. Die Vernunft kann von Gott in Hinſicht auf die Natur nur überhaupt ſagen, daß er ſey, und in Hinſicht auf die Menſchen, daß er Gott ſey, d. i. Regent, Herr und Vater.

Zur allgemeinſten Bedingung der äuſſern Verehrung Gottes fodert Hobbes, daß ſie immer ein Zeichen eines von wahrer Ehrfurcht gegen Gott durchdrungenen Gemüths ſeyn müſſe. Dieſer Bedingung gemäß gehören zu derſelben 1) Gebete, Dankſagungen und Opfer, weil dadurch die göttliche Macht und Güte anerkant wird. 2) Niemand darf bey einem Andern ſchwören; denn nur Gott kann immer wiſſen, ob Jemand falſch ſchwöre, und kann auch die Mächtigen für den Meyneid beſtrafen. Gäbe es einen Menſchen, dem die Bosheit ſeiner Unterthanen nicht verborgen bleiben, und keine Macht derſelben widerſtehen könte, ſo würde es gar keines Eides bedürfen. 3) Niemand darf den göttlichen Namen misbrauchen d. i. nicht ohne Ueberlegung von Gott reden; woraus fließt, daß auch Niemand unnöthigerweiſe ſchwören dürfe; daß es auch unſchicklich ſey, über die göttliche Natur zu diſputiren, da wir nicht einmal vermögen, die Eigenſchaften unſers Körpers und jeder Creatur hinlänglich durch Vernunft zu ergründen, viel weniger die Natur Gottes, und ſolche Diſpute gemeiniglich zur Folge haben, daß wir nach der Beſchränktheit unſerer Be-

griffe dem göttlichen Weſen Namen beylegen, die unter der Majeſtät desſelben ſind. Für Misbrauch des göttlichen Namens erklärt Hobbes auch die Aeuſſerung: Dies oder das vertrage ſich nicht mit der göttlichen Gerechtigkeit. Zürnen doch ſelbſt die Menſchen darüber, wenn ihre Kinder oder Untergebnen ihre Gerechtigkeit in Zweifel ziehen! 4) Man ſoll Gott nicht bloß insgeheim, ſondern öffentlich vor andern Menſchen ehren. 5) Das Vornehmſte und Weſentlichſte der Verehrung Gottes aber beſteht in der Beobachtung der natürlichen praktiſchen Geſetze, denen der einzelne Menſch ſowohl, als der ganze Stat unterworfen iſt. Angenehmer als alle Opfer iſt der Gottheit der Gehorſam gegen ihre Gebote, und der Ungehorſam gegen dieſelben iſt die gröſste Verſündigung.

Die bisher angegebenen Vorſchriften des äuſſern Religionscultus ſind natürliche; es können aber noch conventionelle hinzukommen. Die Namen der Dinge hangen von der Uebereinkunft der Menſchen ab, und können durch eben dieſelbe verändert werden. Alſo auch die Namen, welche der Gottheit nach menſchlicher Uebereinkunft beygelegt werden, ſind auch durch dieſe wieder einer Abänderung fähig, und was hierin den Individuen erlaubt iſt, iſt auch dem State erlaubt. Von Rechtswegen kann alſo der Stat oder der Regent desſelben die Namen beſtimmen, welche der Gottheit als Attribute der Ehrenbezeugung gegeben werden ſollen; und auf gleiche Weiſe kann er auch noch andere Zeichen der äuſſern Verehrung Gottes feſtſetzen, ſo weit gewiſſe Worte oder Gebehrden und Handlungen Zeichen dafür ſeyn können.

Gott regiert allein durch die Natur, und ſeine Geſetze ſind bereits angegeben. Da dieſe aber alle

durch

durch die geſunde Vernunſt (recta ratio) beſtimt ſind, ſo läßt ſich zweiſeln, wen Gott als den Ausleger derſelben angeordnet habe? Was die weltlichen Geſetze betrifft, die ſich auf die Gerechtigkeit und das äuſſere Verhalten der Menſchen gegen einander beziehen, ſo hängt hier die Entſcheidung und Anwendung derſelben lediglich vom State ab, wie bereits oben gezeigt worden. Der Stat oder der Regent iſt alſo hier der erſte und allein gültige Ausleger der geſetzgebenden Vernunſt. In Anſehung der Religionsgeſetze haben die Bürger dem Regenten ſo viel Rechte übertragen, als ſie übertragen konten. Nun konten ſie ihm das Recht übertragen, die Art der Gottesverehrung zu beſtimmen; alſo haben ſie auch dasſelbe ihm wirklich übertragen. Daß die Bürger dieſes Recht dem Regenten übertragen konten, erhellt daraus, weil vor Errichtung des Stats die Art der Gottesverehrung durch die Privateinſicht (ratione privata) eines Jeden beſtimt werden mußte. Jeder aber kann ſeine Privateinſicht der Einſicht des ganzen Stats (rationi totius civitatis) unterwerfen. Ferner wenn jedes Individuum ſeine eigene Art der Gottesverehrung befolgen würde, ſo würde bey der ſo großen Verſchiedenheit der Denkart der eine den Cultus des Andern unanſtändig oder frevelhaft finden, und einer würde dem Andern Gott nicht wirklich zu verehren ſcheinen. Es würde alſo eigentlich gar kein Cultus exiſtiren, nicht einmal derjenige, der noch am meiſten mit der Vernunft übereinſtimte. Denn die Natur des Cultus beſteht darin, daß er ein Zeichen der innern Ehrfurcht ſey; es kann aber kein ſolches Zeichen geben, wenn es nicht Andern bekant wird; und folglich iſt nur dasjenige ein wirkliches Zeichen der Verehrung, was Andere dafür halten. Demnach bedarf der Cultus nothwendig einer Uebereinſtimmung

der

der Menſchen; dieſe läßt ſich nur im State denken; und es widerſtreitet alſo dem Willen Gottes, ſo weit er durch die bloße Vernunft geoffenbart iſt, im geringſten nicht, ihm diejenige äuſſere Verehrung zu beweiſen, welche der Stat geſeßlich macht. Die Bürger dürfen ſonach allerdings ihr Recht der äuſſern Gottesverehrung dem State übertragen. Ja ſie dürfen es nicht bloß; ſie ſind ſogar dazu verbunden. Denn geſchähe dieſes nicht, ſo würden allerhand ungereimte Meynungen von der Natur Gottes, und allerhand lächerliche Cäremonien im State herſchend werden; und hier könte Jeder glauben, ſeine übrigen Mitbürger läſterten Gott jeder nach ſeiner Art. Von keinem könte mit Recht behauptet werden, daß er Gott verehre; denn Niemand verehrt Gott wirklich, wenn er es nicht auf eine ſolche Art thut, die Andern eine Gottesverehrung zu ſeyn ſcheint. Der Schluß alſo aus dieſem Allen iſt: Die Auslegung der göttlichen Geſeze, ſowohl der weltlichen als der geiſtlichen, hängt von dem Regenten des States ab, und in dem Sinne befiehlt Gott durch dieſen.

Hobbes macht ſich gegen ſeine Behauptung ſelbſt mehrere Einwürfe. Man könte ſagen, es würde aus derſelben fließen, daß man auch alsdenn dem State Gehorſam leiſten müſſe, wenn er eine Gotteslåſterung befehle, oder wenn er den Gottesdienſt ganz verbiete. Hierauf erwiedert er, daß dies nicht aus ſeiner Behauptung folge. Denn Gott läſtern kann kein Menſch für eine Art der Gottesverehrung halten; vor Errichtung des Stats hatte auch Niemand das Recht, der Gottheit die ihr gebührende Ehre zu entziehen; alſo konte auch Niemand das Recht, ſo etwas zu befehlen, auf den Stat übertragen.

Wird

Wird hingegen gefragt: ob man dem State gehorchen müſſe, wenn er etwas zu reden oder zu thun befiehlt, was zwar nicht geradehin zur Unehre Gottes gereicht, woraus aber doch der Ehre Gottes nachtheilige Conſequenzen gezogen werden könten; z. B. wenn der Stat verordnet, Gott in einem Bildniße zu verehren, falls dieſe Art der Verehrung bey einem Volke hergebracht iſt? ſo iſt die Antwort, daß hier allerdings dem State gehorcht werden müſſe. Denn der Cultus iſt ein Zeichen der Verehrung Gottes, und wie der Stat dieſes Zeichen beſtimmen will, ſteht bey ihm. So könte auch der Stat gebieten, der Gottheit einen Namen zu geben, der ganz unverſtändlich, oder deſſen Zuſammenhang mit der Natur Gottes ganz unbegreiflich iſt; gleichwohl iſt dieſer Namen Gottes alsdenn gültig; denn durch das Geſetz des Stats dient er nun als Zeichen der Verehrung. Dieſelbe Regel läßt ſich auf alle göttliche Attribute und Handlungen anwenden, die ſich auf den bloß vernünftigen Cultus Gottes beziehen, und worüber allenfalls geſtritten werden könte. Hier können wohl Geſetze des Regenten der geſunden Vernunſt desſelben widerſtreiten, und ſind als Verſehen des Regenten zu betrachten; aber ſie widerſtreiten darum nicht der geſunden Vernunſt der Unterthanen und können nicht für Verſehn dieſer gelten, weil die Unterthanen einmal ihre Privateinſicht der Einſicht des Stats untergeordnet haben.

Wie aber wenn der Regent beföhle, ihm ſelbſt göttliche Ehre zu erweiſen: iſt ihm auch dann zu gehorchen? — Hobbes antwortet: Es giebt manche Dinge, die der Gottheit und den Menſchen gemeinſchaftlich beygelegt werden können. Auch die Menſchen können geprieſen nnd verherrlicht werden durch Worte

und Handlungen, wie es die Gottheit kann. Man muß hier aber doch auf die Bedeutungen der Attribute und Handlungen Rückſicht nehmen, um zu beurtheilen, wiefern ſie der Verehrung Gottes oder eines Menſchen angemeſſen ſind. Wollte man alſo einem Menſchen ſolche Attribute zuſchreiben, die eine Unabhängigkeit deſſelben von Gott bezeichneten, oder ſeine Unvergänglichkeit, unendliche Macht und dgl., ſo würde dies irreligiös ſeyn, auch wenn ein Regent es beföhle. Eben ſo wenig darf die Verehrung eines Menſchen in Handlungen beſtehn, wodurch dieſem eine Herrſchaft und Macht eingeräumt wird, welche nur die Gottheit möglicherweiſe haben kann; denn eine Verehrung der Art, falls ſie durch die Geſetze gefodert wird, würde ein Eingriff in die Rechte der göttlichen Herrſchaft ſelbſt ſeyn.

Das Reſultat der Philoſophie des Hobbes über Moral und Religion, ſofern beyde, als unmittelbar durch die Gottheit beſtimt, gedacht werden, läuft auf folgende Sätze hinaus: 1) Die Unterthanen fehlen, wenn ſie die natürlichen moraliſchen Geſetze übertreten, welche Gott durch die Vernunft geoffenbart hat; 2) wenn ſie die Geſetze des Stats verletzen, welche die äuſſern Rechte und Verbindlichkeiten betreffen; 3) wenn ſie Gott nicht verehren nach den Geſetzen des Stats; 4) wenn ſie Gott nicht vor andern Menſchen durch Worte und Handlungen verehren als das Einzige, Beſte, Gröſste und Seligſte Weſen, als den erhabenſten Schöpfer und Regenten des ganzen Weltalls. Dies letztere wäre ein Verbrechen der beleidigten göttlichen Majeſtät.

Hobbes bringt dieſe allgemeinen Grundſätze noch in eine nähere Verbindung mit der poſitiven Religion

gion ſowohl des alten als des neuen Bundes, wie er ſich ausdrückt. Aus dieſer ſeiner Unterſuchung will ich hier nur anmerken, daß er auch die Auslegung der Bibel zum Behufe einer öffentlichen Religion der Auctorität des States unterworfen wiſſen will. Soll die Exegeſe nicht vom State abhängig ſeyn, ſo würde ſie entweder durch die Willkühr einzelner Bürger beſtimt, oder durch eine auswärtige Macht. Das Erſtere würde eine Menge Ungereimtheiten und Nachtheile für den Stat zur Folge haben; ja es würde dadurch nicht nur aller bürgerliche Gehorſam, ſondern auch alle friedliche Geſelligkeit unter den Menſchen aufgehoben werden. Wenn Jeder die Bibel für ſich auslegte, alſo ſich zum Richter deſſen aufwürfe, was Gott gefalle oder misfalle, ſo dürften die Unterthanen nicht eher den Regenten gehorchen, als bis ſie über die Einſtimmigkeit der Geſetze derſelben mit der Bibel entſchieden hätten. Die Unterthanen alſo gehorchten dem Regenten, oder nicht, nach ihrem eigenen Urtheile; was eben ſo gut iſt, als ſie gehorchten ſich ſelbſt, und nicht dem State. Der bürgerliche Gehorſam wird folglich vernichtet, wenn die Auslegung der Bibel der Willkühr eines jeden Bürgers überlaſſen iſt. Ferner wenn Jeder ſeiner eigenen Meynung von dem Sinne der Bibel folgen dürfte, ſo würden nothwendig unzählige und gar nicht zu beendigende Streitigkeiten entſtehen; dieſe würden gegenſeitigen Haß der Bürger, Zwietracht und Krieg erzeugen, (wie auch die wirkliche Erfahrung in der Geſchichte beſtätigt), und damit wäre der Frieden der menſchlichen Geſellſchaft zerſtört. Die Auslegung der Bibel alſo zum Behufe einer öffentlichen Religion beruht auf der Auctorität der Kirche, und da dieſe vom State unzertrennlich iſt, auf der Auctorität des Stats.

Um

Um aber einzuſehen, daß die Auslegung der Bibel nicht in der Willkühr einer fremden Perſon auſſerhalb dem State ſtehe, muß man nur erwägen, was für einen Einfluß dieſe fremde Willkühr auf die Geſinnungen und Handlungen der Bürger haben würde. Die freyen Handlungen der Menſchen richten ſich vermöge einer natürlichen Nothwendigkeit nach den Meynungen, welche dieſe vom Guten und Böſen, von den künftigen Belohnungen und Strafen haben. Daher halten ſich die Menſchen denen zum Gehorſame verpflichtet, von deren Entſcheidung über ihr Thun und Laſſen ſie ihr künftiges Heil oder Verderben erwarten. Hieraus erhellt, daß die Bürger, ſofern ſie in Religionsſachen einen auswärtigen Oberherrn anerkennen, nicht einen freyen Stat für ſich bilden, ſondern vielmehr als Unterthanen eines andern Stats zu betrachten ſind. Wenn alſo auch ein Fürſt einem Auswärtigen das Recht über Religionsangelegenheiten einräumte, wobey er jedoch die bürgerliche Herrſchaft unbeſchränkt behielte und behalten wollte; ſo würde dieſer Vertrag mit ſich ſelbſt im Widerſpruche ſtehen, und eben deßwegen nichtig ſeyn. Niemand überträgt wirklich ein Recht auf den Andern, wofern er nicht ſeinen Willen, das Recht zu übertragen, durch ein deutliches und hinlängliches Zeichen erklärt hat. Ein Fürſt, der ſeinen Willen deutlich zu erkennen giebt, daß er die bürgerliche Herrſchaft behalten wolle, erklärt dadurch, daß er ſich keinesweges des Rechts auf die nothwendigen Mittel derſelben begebe; ein ſolches nothwendiges Mittel aber iſt die öffentliche Religion und die Auslegung der Bibel zum Behufe derſelben; daher widerſpricht ſich der Vertrag eines Fürſten mit einem Auswärtigen, worin einerſeits Jener das Recht der bürgerlichen Herrſchaft ſich vorbehält, und andererſeits

das Recht über Religion und Bibelauslegung (die nothwendigen Mittel der bürgerlichen Statsverwaltung) dieſem zugeſteht, und wegen des Widerſpruchs wird der Vertrag ungültig. Daß ſolche Verträge zum großen Verderben der Staten wirklich geſchloſſen wurden (z. B. zwiſchen den katholiſchen Regenten und dem Pabſte) rührte lediglich aus der Unwiſſenheit der Contrahenten her, wodurch der Widerſpruch in dem Gegenſtande des Vertrags nicht bemerkt wurde. In der That kann auch kein Stat ruhig beſtehen, deſſen Religionsangelegenheiten von einem Auswärtigen (z. B. dem Pabſte) regiert werden. Es beweiſt dieſes die Geſchichte durch die traurigen Fehden, die das ganze Mittelalter hindurch zwiſchen den Päbſten und weltlichen Regenten obwalteten, und ſo oft die innere und äuſſere Ruhe der Völker ſtörten. Ohnehin, ſagt Hobbes, iſt es eine einleuchtende Ungereimtheit, daß der Stat oder Regent einem Feinde die Herrſchaft über die Gewiſſen der Bürger einräume. Jedes Volk iſt mit dem Auswärtigen in einem Naturſtande d. i. im Zuſtande präſumtiver Feindſeligkeit; und in dieſem Zuſtande bleibt der Auswärtige, auch wenn er ein Recht über Religionsangelegenheiten jenes Volks bekomt; er kann alſo gerade dieſes Recht als Mittel zu Feindſeligkeiten benutzen, wenn etwa ſein Privatintereſſe dergleichen foderte. Daß übrigens der Auswärtige ein ſolches Recht vermöge göttlicher Autorität beſitze, (nach der Behauptung des Pabſtes), iſt widerſinnig. Woher kennt man dies göttliche Gebot? Aus der Bibel? Aber ein jedes Volk legt die Bibel nach ſeiner Einſicht aus, und wenn es die fremde Autorität nicht darin begründet findet; wie kann dieſe jenem ſeine Auslegung und Religionsherrſchaft aufdringen? Es bleibt folglich nichts übrig, als der Grundſatz: Die Auslegung der heili-

heiligen Schrift, das Recht Religionsſtreitigkeiten zu entſcheiden, komt dem State zu, oder einer Kirche, ſofern ſie mit dem State identiſch iſt.

Mit dieſer bisher entwickelten ſtatsrechtlichen Theorie des Hobbes, wie ſie in ſeinem Werke De Cive enthalten iſt, ſtimt der Inhalt des Leviathan im Weſentlichen völlig überein; nur daß einzelne Behauptungen in dieſem noch mehr verdeutlicht, weiter ausgeführt und ſtärker begründet ſind. Auch in Beziehung auf die Vorſtellungsart des Hobbes von der Natur des Menſchen und der Beſchaffenheit der menſchlichen Erkentniß überhaupt, iſt der erſte Theil des Leviathan beſonders merkwürdig. Da ich indeſſen jene Vorſtellungsart ſchon oben im Allgemeinen charakteriſirt habe, ſo will ich hier nicht länger dabey verweilen.

Auf eine genaue Beurtheilung aller einzelnen angeführten Paradoxieen des Hobbes kann ich mich ohne zu große Weitläufigkeit nicht einlaſſen. Am berühmteſten unter dieſen ſind die praktiſchen naturrechtlichen geworden, über denen die philoſophiſche Nachwelt faſt ſeine theoretiſchen Meynungen vergeſſen hat, obgleich jene mit dieſen auf's engſte zuſammenhangen. Der Empirismus des Hobbes war der ſtrengſte und kühnſte, der in der Geſchichte der neuern Philoſophie vorkomt. Wenigſtens hat ihn keiner der Neuern ſo ſyſtematiſch durchgeführt; denn der, welchen Locke in der Folge aufſtellte, war ungleich gemäßigter, und bezog ſich bloß auf die theoretiſche Philoſophie. Für den Hobbes gab es nichts in der Welt als Körper und bewegende lebendige Kräfte, weil es für ihn gar keine andere Erkentnißquelle oder Erkentnißmittel,

mittel, als die Sinnlichkeit, gab. Die Geiſterwelt und alle ſogenannte intellectuale Erkentniß war ihm ein Wortgewebe ohne objective Bedeutung und reellen Inhalt. Die Gottheit als die Grundurſache alles Vorhandenen, die er conſequent aus ſeinen Principien als körperlich hätte annehmen müſſen, war ihm das höchſte abſolute Reale, aber eben deßwegen Unbegreifliche. Daher denn ſeine Behauptung, daß alle Begriffe und Verknüpfungen derſelben nichts anders als Wortzeichen und Verknüpfungen derſelben ſeyen, und alle Wahrheit oder Falſchheit auf eine richtige oder unrichtige Bezeichnung der Gegenſtände und Verknüpfung jener Bezeichnungen hinauslaufe. Er identificirte alſo gewiſſermaßen die Sprachfähigkeit des Menſchen mit dem Verſtande. Das Einſeitige dieſer Vorſtellungsart würde er eingeſehen haben, ſobald er nur die Möglichkeit der Sprache, hauptſächlich ſoferne intellectuale Ideen und Ideenverbindungen dadurch bezeichnet werden, und die Möglichkeit des Zuſammenhanges jener mit dieſen tiefer unterſucht hätte. Es iſt zu verwundern, daß die ſo zahlreichen Paradoxieen, zu denen er durch ſeinen Grundirthum verleitet wurde, und deren Unwahrheit oft in die Augen ſpringt, ihn nicht auf die Unhaltbarkeit ſeines Syſtems aufmerkſam gemacht haben.

Sein Naturrecht beruhte auf der Vorausſetzung der Gleichheit der Menſchen in Anſehung ihrer natürlichen Anlagen und Beſtimmung; daher das Recht Aller auf Alles, und was wiederum hieraus folgte, der Krieg Aller gegen Alle im Naturſtande. So gieng das Recht des Stärkern als Princip des Naturrechts hervor, wodurch wiederum alles wirkliche Recht auſſerhalb dem State aufgehoben

hoben wurde, oder doch in der Ausübung als ſich ſelbſt vernichtend erſchien. Die eigentliche Quelle und den Grund des Rechtsbegriffs hatte Hobbes durchaus verfehlt. Da er bey ſeiner Philoſophie über das Naturrecht den Naturſtand nicht als hypothetiſche Idee eines Verhältnißes der Menſchen auſſerhalb einem poſitiven State zum Grunde legte, ſondern als hiſtoriſches in der menſchlichen Natur gegründetes Factum; in dieſem Naturſtande aber alles wirkliche Recht durch die Colliſion der Anſprüche der Individuen zerſtört wird; ſo war es conſequent, daß er auch nur diejenige Statsverfaſſung für die beſte erklärte, in welcher jene Colliſion am wenigſten ſtatt fände, weil ſie am kräftigſten durch die Art, wie ſich die höhere Gewalt in derſelben äuſſere, unterdrückt werde. Eine ſolche Verfaſſung war die Monarchie, wo die Privatwillen aller Einzelnen dem Willen eines Einzigen unterworfen ſind. Dagegen mußte er eine demokratiſche Verfaſſung um ſo lebhafter verwerfen, je mehr ſich dieſe ſeinem Bilde des Naturſtandes näherte, je weniger ſie alſo geeignet war, die Mängel und Fehler des Naturſtandes zu verbeſſern. Sollte aber die Monarchie ihren Zweck erreichen, ſo mußte der Regent die unumſchränkte und unabhängige Macht haben, welche ihm Hobbes beylegt. Hieraus floſſen ganz natürlich die ſtatsrechtlichen Sätze des Hobbes: daß der Regent nur ſeinem Gewiſſen oder der Gottheit verantwortlich ſey; daß von ihm als Regenten niemals den Unterthanen eine Beleidigung oder ein Unrecht zugefügt werden könne, ſondern daß er zu allem, was er thue, auch zu der höchſten Tyranney, berechtigt ſey; daß folglich auch die Unterthanen nie befugt ſeyn könten, den Regenten zu ſtrafen; daß der Regent die Begriffe des Guten und Böſen, des Rechts

und Unrechts beſtimme, alſo bey dem Bürger als ſolchem das Geſetz des Regenten die Stelle des Gewiſſens vertrete: Sätze, die Hobbes um ſo eifriger ausführte, je wichtiger, und dem Intereſſe der Partey, zu welcher er gehörte, angemeſſener ſie in den damaligen politiſchen Gährungen ſeines Vaterlandes waren. Er that dennoch auch durch die Behauptung dieſer Sätze ſeiner Partey noch nicht genug. Die Einſchränkung, die er der Dauer der monarchiſchen Gewalt dadurch gab, daß er behauptete, ſie könne nur ſo lange beſtehen, als der Regent die Unterthanen zu beſchützen und den Frieden zu erhalten vermöge, misfiel dem Hofe, weil gerade damals bey der königlichen Partey casus in terminis ſtatt fand.

So wie ſich Hobbes durch die Bearbeitung des Statsrechts einen berühmten Namen machte; ſo that ſich einer ſeiner Zeitgenoſſen, Hugo de Groot, oder wie er gewöhnlich genannt wird, Hugo Grotius, durch die Bearbeitung des Völkerrechtes hervor *). Dieſer noch mehr durch ſeine bewunderungs- wür-

*) Es giebt ſehr viele Lebensbeſchreibungen des Grotius. Ein Verzeichniß derſelben, das jedoch nicht auf Vollſtändigkeit Anſpruch macht, S. in: von Ompteda Literatur des geſamten ſowohl natürlichen als poſitiven Völkerrechts Th. I. S. 180. Die vorzüglichſten ſind: *Hugonis Grotii*, Belgarum Phoenicis, Manes ab iniquis obtrectationibus vindicati; Tomi II.; Delphis 1727. 8. Der Verfaſſer war Peter Ambroſius Lehmann. Das Werk enthält eine mühſame Samlung der zum Leben und zur Vertheidigung des Grotius gehörigen Thatſachen; nur iſt es zu parteyiſch und lobredneriſch geſchrieben. — Vie de *Hugues Grotius*, par Mr. *de Burigny*; à Paris 1752. 12. und à Amſterdam 1753. 12. Auch dieſe Biographie hat den Fehler der Parteylichkeit, haupt-

würdige Gelehrſamkeit in den verſchiedenſten Fächern der Literatur, als durch ſein philoſophiſches Talent, merkwürdige Mann wurde gebohren im J. 1583 zu Delft, wo ſein Vater Johann de Groot Burgermeiſter war. Durch ſeine auſſerordentlichen Kentniße, von denen er ſchon als Jüngling Proben gab, gelangte er früh nicht bloß zu literariſchem Ruhme, ſondern auch zu den anſehnlichſten Aemtern in ſeinem Vaterlande. Nachdem er ſich bereits im ſechszehnten Jahre ſeines Alters die juriſtiſche Doctorwürde erworben hatte, ward er im J. 1600 Advocatus fisci im Haag; und im J. 1607 Generaladvocat von Holland, Seeland und Weſtfriesland. Auf Veranlaſſung des leztern Amts ſchrieb er ſein Werk: Mare liberum, hauptſächlich um die Freyheit des Holländiſchen Handels nach Indien zu vertheidigen, wegen welcher Angelegenheit er auch als Geſandter nach England geſchickt wurde. Im J. 1612 wurde er Penſionair von Rotterdam, und durch dieſe Stelle zugleich Mitglied des Collegium's der Deputirten der Provinz Holland, ſo wie er durch eben dieſelbe Siz und Stimme in der Verſammlung der Generalſtaten erhielt. Bey den damaligen in den Niederländen herſchenden Streitigkeiten über die Lehre des Arminius von der Gnadenwahl neigte ſich Grotius zur Partey der Arminianer oder Remonſtranten, und erbitterte dadurch die Geiſtlichkeit und den

ſächlich in Beziehung auf die Religionsſtreitigkeiten. — *Bayle* Dict. Art. *Grotius* — Barbeyrac's Vorrede zur franzöſiſchen Ueberſetzung des Werks des Grotius de jure belli et pacis. — Am meiſten verdient geleſen und benuzt zu werden die Biographie des Grotius von Joh. Matthias Schröckh in den: Abbildungen und Lebensbeſchreibungen berühmter Gelehrten B. II. S. 257 ff.

den großen Haufen im Volke gegen ſich, die es mit den Contraremonſtranten hielten. Durch ein Edict, welches er im Namen der Staten von Holland ausfertigte, und worin Toleranz der Arminianer empfohlen wurde, wurde jene Erbitterung gegen ihn noch größer. Dieſe Verhältniße benutzte der damalige Stadthalter Prinz Moritz von Oranien für ſeine politiſchen Abſichten, um ſeine Gegenparten zu ſtürzen. Er erklärte einen von dieſen gegebenen Befehl, zur Stillung der Unruhen Truppen anzuwerben, für einen Eingriff in ſeine Stadthalteriſchen Gerechtſame, und für eine ſträfliche Bedrohung der gemeinſchaftlichen Freyheit; wußte die Generalſtaten für ſich zu gewinnen, und ließ die Häupter der Gegenparten, den Großpenſionair Oldenbarneveld, Hogerbeets, und den Grotius im J. 1618 im Haag gefangen ſetzen, und ihnen als Landesverräthern den Prozeß machen. Oldenbarneveld ward enthauptet; die beyden andern aber wurden nach Einziehung ihrer Güter zu einer ewigen Gefangenſchaft verdammt; und Grotius ward deßwegen nach dem Schloße Loeveſtein abgeführt. Indeſſen gelang es dieſem durch die Liſt ſeiner Gemahlinn Maria von Reigersberg, die ſich mit ihm in das Gefängniß begeben hatte, und ihn in einem Bücherkaſten fortſchaffen ließ, nach Frankreich zu entfliehen, wo ihm der König, der ſich ſchon während des Prozeßes für ihn und ſeine Parten intereſſirt hatte, Aufenthalt, Schutz und eine anſehnliche Penſion bewilligte. Er blieb in Frankreich bis zum J. 1631, und während dieſer glücklichen Muße arbeitete er ſein berühmtes Werk de jure belli et pacis größtentheils zu Balagny, einem Landgute des Präſidenten von Mesmes, aus. Da ihm aber der Cardinal Richelieu abgeneigt wurde, und die königliche Penſion ſehr un-

richtig bezahlt zu werden anfieng, er auch ſeine vorher eingezogenen Güter wieder bekommen hatte; ſo begab er ſich in eben dem Jahre 1631 nach Holland zurück, in der Hoffnung, durch die Vermittelung des neuen Stadthalters Prinzen Friedrich Heinrich von Oranien und anderer Gönner eine Aufhebung der über ihn gefällten Sentenz zu bewirken. Gleichwohl ward dieſe Hoffnung vereitelt; er gerieth in Gefahr, von neuem gefangen geſetzt zu werden, und mußte zum zweytenmale im J. 1632 aus ſeinem Vaterlande flüchten. Er begab ſich nach Hamburg, und trat bald darauf in ſchwediſche Dienſte, wo ihn der Kanzler Oxenſtierna, der während der Minderjährigkeit der Königinn Chriſtine das ſchwediſche Reich verwaltete, zum ſchwediſchen Rathe und Geſandten am franzöſiſchen Hofe ernannte. Grotius war in dem ihm aufgetragenen Geſchäfte, einen Tractat zwiſchen Schweden und Frankreich, wie er vom ſchwediſchen Hofe bezielt wurde, zu Stande zu bringen, nicht ſo glücklich, als von ihm hätte erwartet werden ſollen; entweder weil die perſönliche Disharmonie zwiſchen ihm und dem Cardinale Richelieu dies verhinderte; oder weil er ſich zu ſehr in ſeine literariſchen Studien verlor und darüber ſeine geſandtſchaftlichen Angelegenheiten vernachläſſigte *). Der Kanzler Oxenſtierna mußte ſelbſt nach Paris kommen, um den Tractat endlich abzuſchließen. Verdrüßliche Rangſtreitigkeiten, welche Gro-

*) Wie wenig Grotius zu der Rolle eines Geſandten, vollends am franzöſiſchen Hofe, paßte, kann ſchon der Umſtand beweiſen, daß er an Courtagen, wenn er unter den übrigen Geſandten und Höflingen im Vorzimmer warten mußte, oder ſonſt Langeweile hatte, um ja nicht Zeit für ſeine Studien zu verlieren, ſich in eine Ecke zurückzog, und im — griechiſchen neuen Teſtamente las.

Grotius in der Folge mit dem Cardinale Richelieu hatte, und die den franzöſiſchen Hof ſo gegen ihn einnahmen, daß dieſer ſogar die Zurückberufung jenes vom ſchwediſchen Hofe verlangte, zogen dem Grotius auch von Seiten des letztern mehrere Kränkungen zu, bis er ſelbſt ſeine Zurückberufung verlangte, welche auch im J. 1644 erfolgte. Er hatte hier das Vergnügen, unter dem Schutze ſeines öffentlichen Charakters frey durch Holland reiſen zu können, ohne daß ſeine Feinde es wagen durften, etwas gegen ihn zu unternehmen. Im J. 1645 verließ er die ſchwediſchen Dienſte, nachdem er ſich auch hier Feinde gemacht, die ſeiner Beförderung im Wege ſtanden. Er wollte nach Lübeck überfahren; das Schiff aber ward verſchlagen an die caſſubiſche Küſte; krank ließ er ſich nach Roſtock bringen, und ſtarb hier wenig Tage nach ſeiner Ankunft im J. 1645 und im zwey und ſechszigſten ſeines Alters. Sein Leichnam wurde nach Delft abgeführt und im väterlichen Erbbegräbniße beygeſetzt.

Man hält gemeiniglich das Werk des Grotius über das Recht des Kriegs und Friedens*), von welchem allein in der Geſchichte der Philoſophie, ſofern Jenem in derſelben ein Platz gebührt, die Rede ſeyn kann, für ein Syſtem des Naturrechts; was es gleich-

*) *Hugonis Grotii* de jure belli et pacis libri III. Die erſte Ausgabe erſchien zu Paris 1625. 4. Die beſte iſt: cum notis *Io. Fr. Gronovii, Henr.* et *Sam. de Cocceji* etc. Lauſannae 1751. V. Vol. 4. Franzöſiſch: Le Droit de la guerre et de la paix par *Hugues Grotius* traduit par *Jean Barbeyrac;* à Amſtd. 1724. 4. und zuletzt à Leide 1759 II. Tomes 4. S. von Ompteda Literatur des Völkerrechts Th. I. S. 392 ff.

gleichwohl nicht iſt, und dem Zwecke nach, welchen der Verfaſſer desſelben dabey hatte, nicht ſeyn ſollte. Dieſer wollte ſo wenig ein eigentliches Naturrecht liefern, wie Hobbes. Vielmehr war es lediglich die Abſicht des Grotius, das rechtliche Verhältniß zwiſchen Regenten und Völkern feſtzuſetzen, alſo, wenn man will, das Völkerrecht zu bearbeiten, und zwar von dem letztern ſtrenge genommen nur Ein Capitel aufzuklären, das Recht des Kriegs und Friedens. Für dieſe Abſicht aber war es ihm freylich nothwendig, von allgemeinen naturrechtlichen Principien auszugehen, und dieſelben vorher zu entwickeln, gerade wie Hobbes zur Begründung ſeines Statsrechts that. Daß jene irrige Vorſtellung von der Tendenz des Werks des Grotius entſtand, hat ſeinen Grund in der Weitläufigkeit und der Menge gelehrter zum Theile ſpitzfindiger Diſcuſſionen, womit er die Unterſuchung der allgemeinen Grundſätze, auf die er bauen wollte, verwebte. Er ſelbſt beginnt ſein Werk damit, daß der herſchende falſche Wahn, es fände unter den Regenten und Völkern gar keine gegenſeitige Verbindlichkeit ſtatt, und beſonders im Kriege ſey alles erlaubt, ihn zur Ausarbeitung jenes Werks, um dieſen Wahn zu berichtigen, bewogen habe.

Ehe ſich aber über die Rechte der Völker, namentlich während des Kriegs und Friedens entſcheiden läßt, muß die Frage beantwortet werden, ob wirklich überhaupt ein natürliches Recht vorhanden ſey? Dieſe Frage wird vom Grotius bejaht. Er leitet das Naturrecht her aus der dem Menſchen eingepflanzten Geſelligkeit, zu deren Erhaltung Vernunft und Erfahrung Rechte und Verbindlichkeiten vorſchreiben. Das Naturrecht iſt daher allgemein und

unveränderlich, und wird erwieſen theils a priori aus Grundſätzen der Vernunft, theils a poſteriori aus dem durchgängigen Gebrauche bey allen geſitteten Völkern. Ueberhaupt unterſcheidet Grotius alles Recht in ein natürliches und willkührliches (jus naturale vel voluntarium). Das willkührliche Recht entſpringt aus willkührlichen Geſetzen, und wird wiederum getheilt in das göttliche und menſchliche (jus divinum vel humanum). Das göttliche Recht ſtimt mit dem natürlichen genau überein, und dieſes muß nach jenem modificirt werden: eine Meynung, die Grotius mit den ältern und auch noch mit den ſpätern Naturrechtslehrern bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts gemein hat, und die den Geſichtspunct, woraus das Naturrecht zu betrachten und zu beſtimmen war, gar ſehr verrücken, und eine ewige Verwirrung beyder Diſciplinen, des ſogenannten natürlichen und göttlichen Rechts, unterhalten mußte; die aber unvermeidlich war, ſo lange das Dogma von der göttlichen Offenbarung der bibliſchen Bücher ſich geltend erhielt. Das göttliche Recht iſt aber theils ein allgemeines theils ein beſonderes (jus divinum vel univerſale vel particulare). Jenes iſt dem ganzen menſchlichen Geſchlechte vorgeſchrieben, und zu dreyen Malen von Gott geoffenbart worden, gleich nach der Schöpfung, nach der Sündfluth und durch den Erlöſer der Welt. Dieſes bezieht ſich nur auf das jüdiſche Volk. Das letztere widerſtreitet zwar auch dem wahren Rechte der Natur niemals; aber die Chriſten ſind dennoch nicht daran gebunden; wiewohl es auf ihre geſetzliche Verfaſſung einen wohlthätigen Einfluß haben kann. Das menſchliche Recht (jus humanum) kann in das bürgerliche (jus civile), in das weiter als das bürgerliche ſich erſtreckende (jus latius

patens),

patens), und in das enger als das bürgerliche eingeſchränkte (jus arctius patens) geſondert werden. Das bürgerliche Recht fließt aus den Geſetzen, welche von der höchſten Gewalt im State gegeben ſind. Das enger als das bürgerliche Recht eingeſchränkte iſt dasjenige, welches zwar nicht durch die höchſte Gewalt im State beſtimt, aber doch derſelben untergeordnet iſt; wohin das elterliche, das herſchaftliche Recht (poteſtas patria, dominica) u. w. gehören. Das weiter als das bürgerliche ſich erſtreckende Recht endlich iſt das ſogenannte Völkerrecht, das durch den übereinſtimmenden Willen mehrer Völker für dieſe gegenſeitig verbindlich geworden iſt. Dieſes letztere beruht denn entweder auf Verträgen, oder auf einem durchgängigen und bewährten Herkommen bey den Völkern. Nach dieſer allgemeinen Erörterung geht Grotius zur Abhandlung ſeiner beſondern Materie von den Rechten des Kriegs und Friedens über, wo ich ihm nicht weiter folgen kann.

So viel Unrichtigkeit, Unbeſtimtheit und Einſeitigkeit in den Principien herſcht, von welchen Grotius ausgeht, indem er die Rechte der Menſchen und Völker gegen einander bald aus allgemeinen Vernunftmaximen, bald aus dem Bedürfniße der Geſelligkeit, bald aus dem Herkommen bey geſitteten Völkern ableitete, und alſo gründliche Feſtigkeit und ſyſtematiſche Einheit der Naturrechtswiſſenſchaft in ſeinem Werke durchaus vermißt wird; ſo konte es doch nicht fehlen, daß ſeine vernünftige Reflexion über das Völkerrecht, die ſich oft nach ihm ſelbſt nicht wiſſenſchaftlich klaren, auch nicht ausdrücklich von ihm vorausgeſetzten Principien richtete, und durch ſeine ausgebreiteten hiſtoriſchen Kentniße unterſtüzt wurde, ihn nicht auch auf manche

wahre

wahre Reſultate, vornehmlich im Einzelnen, geführt hätte. In dieſem Betrachte verdient die Arbeit des Grotius noch gegenwärtig von Statsmännern und Philoſophen gar ſehr benutzt zu werden. Die Fehler der Weitſchweifigkeit, der häufigen Digreſſionen, der Ueberladung mit gelehrtem Krame, muß man der Sitte der Gelehrten ſeines Zeitalters, und insbeſondre ſeiner Nation, zu gut halten.

Vierter Abſchnitt.

Ueber die Moralphiloſophie der Jeſuiten. Blaſius Pascal. Petrus Daniel Hüet. Joſeph Glanwill.

Im J. 1540 ward der Orden der Jeſuiten vom Ignatius Loyola geſtiftet. Der Zweck desſelben war urſprünglich, das durch manche Umſtände und Ereigniße damals geſunkene Anſehn der Kirche wieder herzuſtellen, und dasſelbe durch Mittel, wie ſie dem Geiſte des Zeitalters und dem äußern Verhältniße der Kirche angemeſſener ſeyen, auf's neue zu ſtützen und für die Zukunft zu ſichern. Die poſitiven Religionen, vornehmlich die katholiſche, waren in ihrer Autorität erſchüttert worden, und Unglauben, ſchwärmeriſcher Myſticismus und blinder Supernaturalismus begannen mit einander zu ſtreiten. Mehrere der vorzüglichſten philoſophirenden Köpfe hatten ſich in der theoretiſchen Philoſophie zu einer ſkeptiſchen Denkart hingeneigt. Die praktiſche Philoſophie aber, ſoferne man ſie auf zufällige Erfahrungsmaximen gründete, war in eine ſchwankende ſich im Innern ſelbſt widerſtreitende Klugheitslehre übergegangen, die den eigenſüchtigen Genuß des Lebens begünſtigte, und den Menſchen von ſeiner wahren Beſtimmung und der ihr entſprechenden Pflicht ableitete, oder wenigſtens ihn in Anſehung der Gründe derſelben nicht befriedigte und beruhigte. Es bedurfte demnach allerdings damals für das hierarchiſche Intereſſe eines ſolchen Inſtituts, wie der Orden der Jeſuiten war, zumal da die übrigen Möncheorden, beſonders der Orden der Dominicaner, in der Ach-

tung des Publicum's ſehr verloren hatten, und für das ſo baufällige Gebäude der römiſchen Kirche nur ſchwache Stützen zu werden anfiengen.

Freylich ahndete der Stifter des Jeſuitenordens die Macht nicht, welche dieſer erhalten würde. Man kann ihm und den erſten Gliedern des Ordens den Plan argliſtiger Herſchſucht nicht zuſchreiben, der in der Folge das Benehmen und die Schritte der Jeſuiten leitete. Aber ſchon die ganze Anlage des Inſtituts, ſo zufällig und ohne weit ausſehende politiſche Tendenz ſie auch gemacht wurde, war doch von der Art, daß ſie die Politik begründete und herbeyführte, wodurch der Orden bald ſo berühmt, mächtig und furchtbar geworden iſt, und hauptſächlich in den katholiſchen Ländern nicht nur auf die Theologie und Hierarchie der katholiſchen Kirche, ſondern auch auf den Zuſtand der Philoſophie, und namentlich des praktiſchen Theiles derſelben, den entſcheidendſten Einfluß gewann.

Ein Hauptmittel, deſſen ſich die Jeſuiten bedienten, war, daß ſie den Unterricht der Jugend und die Cultur der dahin gehörigen wiſſenſchaftlichen Kentniße an ſich zogen. Dadurch wurden ſie in den Stand geſetzt, gerade die bedeutendſten Volksclaſſen, und ſelbſt die regierende von ihrer Leitung und Willkühr abhängig zu machen; dieſelben, oft ohne daß dieſe es wußten oder ahndeten, an das Intereſſe des Ordens anzuknüpfen und für den Dienſt desſelben zu erziehen; auch diejenigen Köpfe und Charaktere kennen zu lernen, die am fähigſten waren, Mitarbeiter für den eigenthümlichen Zweck des Ordens zu ſeyn. Der Unterricht der Jugend ward anfangs bloß als ein verdienſtliches Werk von den Jeſuiten angeſehen, bis nach und nach den Obern des

Ordens

Ordens das hierarchiſche Intereſſe klarer wurde, das ſie ſelbſt nach dem Plane ihres Inſtituts verfolgen konnten, und ſie die Vortheile wahrnahmen, welche ihnen die verſtattete Theilnahme an der Erziehung und wiſſenſchaftlichen Bildung der Nationen darbot. So ward der Orden der Jeſuiten ſehr bald in einen geheimen Orden umgewandelt, der zwar mit der Verfaſſung der römiſchen Kirche überhaupt zuſammenhieng, und ſich, wenigſtens nach dem äuſſern Anſcheine, dem oberſten Zwecke dieſer unterordnete; aber doch ſeine eigene für ſich beſtehende politiſche Verfaſſung hatte, ſelbſtſtändig für ſein beſonderes Intereſſe arbeitete, und dadurch die römiſche Kirche oder vielmehr den Pabſt, wie die katholiſchen weltlichen Fürſten, auf gleiche Weiſe tyranniſirte. Die Ordensgenerale Lainez, Aquaviva und Salmurius gaben der innern Organiſation des Ordens für die politiſchen Abſichten deſſelben die Vollendung.

Unter allen Wiſſenſchaften, auf deren Beſchaffenheit den Jeſuiten zur Bildung, Stimmung und Richtung ſowohl ihrer eigenen Mitglieder, als der Layen, am meiſten ankam, war die wichtigſte die Philoſophie, vorzüglich ihrem praktiſchen Theile nach. Dieſe mußte unter ihrer Hand ein Mittel werden, die Köpfe ſo umzubilden, und die Charaktere ſo zu formen, daß ſie den jedesmaligen Abſichten entſprachen, welche die Häupter des Ordens durch ſie erreichen wollten. Das Studium der theoretiſchen Philoſophie mußte ihnen nicht ſowohl als Mittel der vernünftigen Aufklärung überhaupt, wie vielmehr der Uebung des Scharfſinns, des Witzes, der ſophiſtiſchen Kunſt dienen; und zu dieſem Behufe war ihnen nichts willkommner, als die ſcholaſtiſche Dialektik und Metaphyſik, die ſie deßwegen

gen auch in ihrem Anſehn zu erhalten, und nur ſo umzuformen ſuchten, wie es der Geiſt des Zeitalters und der Zweck des Ordens mit ſich brachten. Die theoretiſche Philoſophie erfuhr inzwiſchen verhältnißmäßig noch geringere Veränderungen von ihnen, als die praktiſche, weil jene, ſo wie ſie dieſelbe zu ihrer Zeit noch auf den Univerſitäten und Schulen großentheils herrſchend fanden, ſich mit ihrem hierarchiſchen Syſteme vertrug, und da ſie am Ende auf ein Gewebe dialektiſch metaphyſiſcher Raiſonnements für und wider hinauslief, ſich ſehr leicht mit dem härteſten Supernaturalismus und dem blindeſten Glauben an die Ausſprüche der Concilien und Kirchenväter vereinbaren ließ. Hingegen die praktiſche Philoſophie bedurfte einer gänzlichen Umwandlung, wenn ſie ein taugliches Werkzeug für die geheimen Zwecke des Ordens werden ſollte. Sie mußte einen Charakter empfangen, durch welchen ſie einerſeits leichter beym großen Publicum Eingang finden, und die Lehrer derſelben, die Jeſuiten, empfehlen konte; andererſeits den Abſichten des Ordens nie widerſprach, ſondern ſich in jedem Falle denſelben anſchmiegen ließ, und dadurch ſowohl die Mitglieder ſelbſt wegen jeder Handlung, die ihnen das Intereſſe des Ordens zur Pflicht machte, rechtfertigte, als auch Layen, auf welche der Orden wirken wollte, in ihrem eigenen Urtheile und in dem Urtheile des Publicum's wegen der Moralität der Handlungen beruhigte, zu welchen die Jeſuiten ſie verleiteten. Um nun aber der Moral insbeſondre jenen Charakter zu ertheilen, ſtellten ſie zuvörderſt die Moral der ältern Lehrer, namentlich der übrigen Mönchsorden, als zu ſtrenge und finſter dar, und ließen dagegen die ihrige ſich mehr nach den ſinnlichen Neigungen und dem Egoismus der Menſchen bequemen, wodurch ihr Orden ſelbſt mehr Theilnehmer

 bekam,

bekam, und auch ihr religiöſer und praktiſcher Unterricht bey dem groſſen Haufen beliebter wurde. Dann wandten ſie hauptſächlich ihren Fleiß auf die Caſuiſtik, und brauchten die Ungewißheit der Entſcheidung in einzelnen Fällen, mit Hülfe ſophiſtiſcher Erſchleichungen, um die unmoraliſchſten Maximen, ſobald die Umſtände es erforderten, geltend zu machen. Für die Caſuiſtik, als Beyſpiel, wie ſcheinbar ſophiſtiſche Heuchler die Moral verdrehen können, iſt die Geſchichte der Jeſuitiſchen Moralphiloſophie höchſt lehrreich. Da die Zahl der ſogenannten Gewiſſensfälle unerſchöpflich iſt, ſo gedieh unter ihrer Bearbeitung die Moral zu einer enormen Weitläufigkeit. Mehrere Jeſuiten füllten mit ihren caſuiſtiſchen Moralſyſtemen ganze Reihen Folianten und Quartanten aus, und auch dadurch entrückten oder erſchwerten ſie unvermerkt den Layen die Möglichkeit, ſich zu allgemeinen und wahren Principien der Moralität zu erheben, weil ſie dieſelben zugleich in das Labyrinth ihrer Caſuiſtik verſtrickten, wo kein anderer Ausgang war als der Eingang, und dadurch das Benehmen derſelben bey wichtigern Schritten im Leben ganz von ihrer Entſcheidung abhängig machten. Dazu brauchten ſie nun noch ihre Dialektik, um ihrer wiſſenſchaftlichen Caſuiſtik das Anſehn der Gründlichkeit zu geben, und die Mitglieder des Ordens in den Stand zu ſetzen, Maximen zu vertheidigen, gegen die etwa der noch unverderbte moraliſche Sinn ihrer Zöglinge oder der Layen proteſtiren möchte.

Zu den merkwürdigſten und verderblichſten Eigenheiten der Jeſuitiſchen Moral gehören die Maximen: Der Zweck heiligt das Mittel. — Zwiſchen der innern Geſinnung und der äuſſern Handlung findet kein nothwendiger moraliſcher Zuſammenhang ſtatt, und

man darf alſo unter gewiſſen Umſtänden eine böſe That äuſſerlich verrichten, ſobald man nur im Herzen das Gegentheil denkt oder will (reſervatio mentalis). — Eine wahrſcheinliche Meynung, man müſſe ſo oder ſo handeln, rechtfertigt die Handlung. Die Wahrſcheinlichkeit einer Meynung von der richtigen Maxime wird auch dadurch begründet, daß ein älterer angeſehener Moraliſt, beſonders unter den Jeſuiten, ſie behauptet. Je länger man eine ſolche wahrſcheinliche Meynung hegt, deſto gültiger wird ſie. Man kann ſelbſt eine minder wahrſcheinliche Meynung einer mehr wahrſcheinlichen mit gutem Gewiſſen vorziehen, ſofern einmal jene Meynung überhaupt wahrſcheinlich iſt. — Mit ſolchen Grundſätzen war es möglich, ſogar die höchſten Abſcheulichkeiten des Frevels als moraliſch erlaubt darzuſtellen, Zöglinge des Ordens und Layen zu Verbrechen zu verführen und ſie zu überreden, daß ſie damit gar nichts Unrechtmäßiges und Böſes begingen.

Es iſt jedoch hierbey auch nicht zu vergeſſen, daß in dem damaligen Zuſtande der wiſſenſchaftlichen Moral überhaupt mit ein Grund zu der Richtung lag, welche jene von den Jeſuiten empfieng, und daß nicht Alles einer verſchmitzten Bosheit dieſer allein zuzuſchreiben ſey. Schon ſofern man die Quelle der philoſophiſchen Moral in der Erfahrung und Geſchichte ſuchte, konte nichts anders als eine bloße Klugheitslehre herauskommen. Denn wie könte irgend eine Erfahrung als ſolche von den Folgen der Handlungen eine Pflicht begründen? War aber einmal die Moral zu einer bloßen Klugheitslehre herabgewürdigt, ſo war es ein ganz natürlicher Uebergang, daß ſie eine Theorie der Argliſt wurde, und hierzu lagen in dem menſchli-

chen Egoismus und der Dialektik der Vernunft überhaupt mancherley Veranlaſſungen, die nur bey den Jeſuiten um ſo kräftiger wirkten, je mehr ſie mit dem Intereſſe ihres Ordens harmonirten. Eigentlich hatten die Jeſuiten alle wahre Moral zerſtört, und an die Stelle derſelben ein Syſtem des ſchnödeſten Eigennutzes geſetzt, das jede Maxime zuließ und rechtfertigte, welche die Abſicht und die Umſtände des Subjects mit ſich brachten, das aber doch in einen Schleyer der Vernünftigkeit, wiſſenſchaftlicher Gründlichkeit, und ſelbſt der Religioſität gehüllt war, wodurch es um ſo täuſchender wurde, und um ſo ſchwerer hervorgezogen und in ſeiner ſchändlichen Blöße aufgedeckt werden konte.

Da das Studium der wiſſenſchaftlichen Moral der Jeſuiten, auch ihrer Weitläufigkeit und Subtilität wegen, meiſtens auf die Mitglieder und Zöglinge des Ordens eingeſchränkt blieb, und dieſe entweder ſelbſt darin verſtrickt waren, oder ihre Zweifel nicht zu äußern oder durchzuſetzen wagen wollten oder durften; ſo blieb das Gift des praktiſchen Jeſuitismus lange innerhalb des Ordens verborgen, bis das äußere Benehmen der Jeſuiten, vorzüglich der Vornehmern unter ihnen an den Höfen, und ihre Streitigkeiten mit andern Orden und Religionspartеyen Aufmerkſamkeit darauf erregten. Am meiſten wurde in der Folge das Arge, das in der wiſſenſchaftlichen Moral der Jeſuiten lag, von den Janſeniſten zur Sprache gebracht, und durch die kühnen vortrefflichen Gegenſchriften des Paſcal, Nicole u. a. wurde ihr der größte Theil ihres Giftes benommen, weil nun das Publicum ſie genauer kennen lernte *).

Nicht

*) Die Moral der Jeſuiten und ihren Werth lernt man am

Nicht bloß als Gegner der Jeſuiten, ſondern auch in Hinſicht auf die Philoſophie überhaupt, namentlich die Philoſophie der Religion, verdient insbeſondre **Blaſius Paſcal** ein ehrenvolles Andenken in der Geſchichte. Er wurde im Jahr 1623 gebohren. Sein Vater war **Stephan Paſcal**, königlicher Statsrath und Kammerpräſident zu **Clermont**, ein ſehr einſichtsvoller Mann, der ſich durch tiefe Kentniße in den mathematiſchen Wiſſenſchaften auszeichnete, und auch an den Debatten über die Carteſianiſchen Behauptungen Antheil genommen hatte. **Blaſius Paſcal** war der einzige Sohn, und wurde, da er früh ſeine Mutter verlohr, von ſeinem Vater mit der größten Sorgfalt und Zärtlichkeit erzogen. Dieſer verließ ſogar deßwegen die Provinz, und begab ſich mit ſeiner Familie nach **Paris**, um ſich der Erziehung ſeiner Kinder deſto ungehinderter widmen zu können. **Paſcal** hatte einen ſehr kränklichen Körper, der ihm ſein ganzes Leben hindurch viele Leiden verurſachte, auch auf ſeine ganze Gemüthsſtimmung und Denkart, vornehmlich in den letztern Jahren, großen Einfluß hatte, und ihm einen frühen Tod zuzog. Deſto ener-

am beſten kennen aus folgendem Werke: La Morale des Jeſuites extraite fidelement de leurs livres, imprimez avec la permiſſion et l'approbation des Superieurs de leur compagnie. Par un Docteur de la Sorbonne *(Perrault)*; à Mons; 1669. Als theoretiſche Philoſophen haben ſich mehrere gelehrte Jeſuiten, hauptſächlich durch Lehrbücher der ariſtoteliſch ſcholaſtiſchen Philoſophie, und durch Commentare über die Schriften des Ariſtoteles ſelbſt, berühmt und in ihrer Art verdient gemacht. Als Commentatoren des Ariſtoteles zeichneten ſich vorzüglich **Franciscus Suarez**, **Franciscus Toletus**, und die **Jeſuiten von Coimbra** aus, deren Erläuterungen auch noch gegenwärtig ſehr brauchbar ſind.

energievoller aber waren ſein Genie und Charakter. Schon als Knabe gab er Beweiſe von einem außerordentlichen Talente. Er unterſuchte für ſich ſelbſt mit raſtloſem Eifer, was ihm Merkwürdiges vorkam, und hatte dabey einen unüberwindlichen Hang zur Mathematik, wo er dem elementariſchen Unterrichte, welchen ihm ſein Vater abſichtlich verweigerte, durch eigene Erfindung zuvoreilte. Der Vater wünſchte nehmlich, daß der Sohn, bevor er zu den wiſſenſchaftlichen Studien ſchritte, ſich erſt der lateiniſchen und griechiſchen Sprache gründlich bemächtigen ſollte; und vorenthielt ihm deßwegen nicht nur alle mathematiſchen Bücher, ſondern vermied es auch, über mathematiſche Gegenſtände im Beyſeyn desſelben zu reden. Allein der junge Pascal zeichnete ſich ſelbſt in einſamen Stunden geometriſche Figuren, unterſuchte ihre Verhältniße, ſchuf ſich eine Terminologie, und gelang durch eigenes Nachdenken bis zur zwey und dreyßigſten Propoſition im erſten Buche des Euklid, bey deren Betrachtung ihn der Vater überraſchte, und über die unerwarteten Anlagen und Fortſchritte des Sohnes in das froheſte Erſtaunen gerieth. Von dieſer Zeit an ſetzte der Vater der Wißbegierde Pascal's keine Schranken weiter; ſondern kam ihm ſelbſt und mit Unterſtützung andrer Gelehrten durch Unterricht in der Mathematik und Phyſik zu Hülfe. Im ſechszehnten Jahre ſeines Alters arbeitete Pascal bereits einen Verſuch über die Kegelſchnitte aus, der von Kennern, unter andern auch von Des Cartes, bewundert wurde, aber nicht im Drucke erſchienen iſt. Im neunzehnten Jahre erfand er die bekante Rechnenmaſchine; und eben ſo bekant ſind ſeine Experimente über den leeren Raum nach dem Toricelli, die er bald darauf anſtellte. Nicht weniger Sinn, als für die Mathematik, hatte Pascal auch

für

für philoſophiſche Studien. Was ſeinem Geiſte in Anſehung dieſer eine eigenthümliche Richtung gab, war der echte und zarte moraliſche Sinn, welchen er hatte, und der ihn, ungeachtet ſeiner philoſophiſchen Skepſis und ſeines Mistrauens gegen die Vernunft, doch die Verbindlichkeit und Nothwendigkeit der Moral nicht verkennen, und dieſe, da er ſie durch die Autorität der geſetzgebenden Vernunft nicht genug geſichert glaubte, auf die geoffenbarte Religion, als ihr gültigſtes und unerſchütterliches Fundament, ſtützen ließ. Paſcal war in gewiſſem Betrachte ein religiöſer Schwärmer; aber ſeine Schwärmerey war die moraliſch edelſte von der Welt; ſie war Folge eines philoſophiſchen Skepticismus, der ihm nichts als einen freylich gewiſſermaßen myſtiſchen Glauben an die Offenbarung übrig ließ, um die Anfoderungen und Bedürfniße des Gewiſſens erklären und befriedigen zu können. Sein Privatleben enthält mehrere Züge, die Achtung und Liebe gegen ſeinen Charakter erwecken müſſen. Gegen das Ende ſeines Lebens bewogen ihn ſeine Kränklichkeit und religiöſe Stimmung, auch das Zureden ſeiner Schweſter, die ebenfalls eine ſchwärmeriſch religiöſe Perſon war, ſich dem Umgange mit der Welt faſt ganz zu entziehen, und meiſtens auf dem Lande zu leben. Er ſtarb 1662 im vierzigſten Jahre ſeines Alters.

Zwey Werke philoſophiſchen Inhalts haben den Ruhm Paſcal's bey der gebildeten Nachwelt geſichert. Das erſte ſind ſeine Penſées ſur la religion *), voll

*) Penſées de Mr. *Paſcal* ſur la religion et ſur quelques autres ſujets; à Amſtd. 1697. 12. nouvelle edition augmentée de pluſieurs penſées, de ſa vie, et de quelques diſcours; à Paris 1720. 12. Die vorgeſetzte Biographie hat die Schweſter Paſcal's zur Verfaſſerinn.

voll Geiſt und Wahrheit, und oft ſehr ſinnreich, kräf-
tig und edel ausgedrückt. Sie gewähren zur morali-
ſchen und religiöſen Bildung des Herzens eine höchſt
intereſſante und fruchtbare Lectüre. An und für ſich
ſind ſie nur nach dem Tode Pascal's unter ſeinen
Papieren aufgefundene Bruchſtücke eines größern Werks,
das zum Zwecke hatte, die Falſchheit und Untauglich-
keit aller profanen Religionsſyſteme darzuthun; das
religiöſe Bedürfniß der Menſchheit und dieſem gemäß
die Kriterien einer wahren Religion hervorzuheben,
und die Uebereinſtimmung des wahren Chriſtenthums
mit dieſen Kriterien zu zeigen. Aus einer mündlichen
Erzählung Pascal's ſelbſt kennt man noch den Plan,
welchen er zur Ausführung des ganzen Werks entwor-
fen hatte. Er wollte beweiſen, daß die Lehren der
chriſtlichen Religion keine geringere Evidenz hätten, als
alle andere Wahrheiten in der menſchlichen Erkentniß,
welche für die evidenteſten gehalten werden. Er ſchil-
derte alſo den Menſchen überhaupt nach ſeiner wahren
Natur, ſeinen Kräften, Neigungen, Bedürfnißen,
Wünſchen, nach ſeinen innern und äuſſern Verhält-
nißen. Nun dachte er ſich einen wirklichen einzelnen
Menſchen, der bisher in Beziehung auf ſich ſelbſt und
die Dinge um ihn her durchaus gleichgültig und un-
wiſſend geweſen ſey, itzt aber in jenem Bilde ſich ge-
troffen

Deutſch: Gedanken Pascal's, mit Anmerkun-
gen und Gedanken von J. F. K. (Kleuker); Bremen
1777. 8. — Ideen über Menſchheit, Gott, und Ewig-
keit von Pascal, mit Betrachtungen von Carl Hein-
rich Heydenreich. Erſtes Bändchen; Leipzig, ohne
Jahrzahl. Voran geht eine Einleitung über den Zweck
und Plan des Pascalſchen Werks, und eine charakteriſti-
ſche Biographie Pascal's vorzüglich in moraliſcher
Hinſicht Die Ueberſetzung der Penſées des P. ſelbſt iſt
ſehr fehlerhaft.

troffen fühle, über ſein Weſen und ſeine Beſtimmung nachzudenken anfange, und ſehnlich nach Aufklärung hierüber ſtrebe. Paſcal verweiſt dieſen zuerſt an die Philoſophen; belehrt ihn, was die größten Köpfe aller Zeiten über die Natur und Beſtimmung des Menſchen gemeynt haben; deckt die Widerſprüche und das Unbefriedigende in ihren Behauptungen auf; und zieht aus Allem den Schluß, daß die Philoſophie ihn nicht über die wichtigſte Angelegenheit ſeines Lebens beruhigen könne und werde. Eben ſo ſchildert ihm Paſcal die mannichfaltigen Religionen älterer und neuerer Völker, um ihn auch bey dieſen von den unzähligen Irrthümern, Thorheiten und Ausſchweifungen des menſchlichen Verſtandes zu überführen. Dann richtet er die Aufmerkſamkeit ſeines Zöglings insbeſondre auf die jüdiſche Religion; auf die auſſerordentlichen Umſtände, welche bey dieſer eintraten; auf das alte Teſtament, als die unzweifelbar göttliche Urkunde derſelben; auf das Licht, welches durch dieſe Urkunde über die menſchliche Natur, ihre Unvollkommenheit, ihren Hang zum Böſen verbreitet werde; endlich auf den Zuſammenhang des Judenthums mit dem Chriſtenthume, als einer Vorbereitung des letztern. Die Wahrheit des Chriſtenthums ſelbſt bewies er hauptſächlich aus den Weiſſagungen. Dann charakteriſirte er Chriſtus, die Geſchichte des Chriſtenthums, den Geiſt der originalen chriſtlichen Sittenlehre; und auf dieſem Wege glaubte er die religiöſe Ueberzeugung und Bildung ſeines Zöglings bewirkt und vollendet zu haben.

Das andere Werk des Paſcal ſind die bekanten Lettres provinciales, die er unter dem Namen Ludewig Montalt herausgab. Sie ſind hauptſächlich

gegen die Jeſuiten gerichtet, welche damals, wie ich vorher erzählt habe, durch ihre ſophiſtiſche Caſuiſtik die Sittlichkeit der höhern Volksclaſſen in Frankreich, ſo wie aller Nationen, bey denen ſie die vornehmſten Lehrer der Jugend waren, vergifteten, und alle wahre Gewiſſenhaſtigkeit zu zerſtören drohten. Da jene Briefe mit Wahrheit, Anmuth, Energie, und bewundernswürdiger Freymüthigkeit geſchrieben ſind, ſo hatten ſie eine auſſerordentliche und ſehr wohlthätige Wirkung. An den Lettres provinciales hatte Nicole großen Antheil. Dieſer überſetzte ſie auch in's Lateiniſche, und fügte unter dem angenommenen Namen Wilhelm Wendrock Anmerkungen hinzu *).

Zwar nicht als Gegner der Jeſuiten, aber doch in Anſehung der Denkart über Philoſophie und Religion war dem Pascal ſehr ähnlich einer ſeiner Zeitgenoſſen Peter Daniel Hüet. Er wurde gebohren zu Cadom aus einer edeln und angeſehenen Familie im J. 1630. Er verlohr ſeinen Vater, der die Partey der Hugenotten verlaſſen hatte und zur katholiſchen Religion übergegangen war, ſehr früh. Seine erſte literariſche Erziehung wurde meiſtens durch die Jeſuiten geleitet, und hatte mancherley Mängel, die aber zum Theil durch ſein trefliches Genie und ſeine unbegrenzte Wißbegierde erſetzt wurden. Die frühern Studien deſſelben betrafen hauptſächlich claſſiſche Literatur, Mathematik und Philoſophie. Auch in

*) Lettres provinciales ecrites par *Louis de Montalte* (*Pascal*) à vn Provincial de ſes amis. Avec des notes de *Guillaume Wendrock* (*Nicole*). A Leide 1761. 4 Tomes 12. Der deutſchen Ueberſetzung von den Provincialbriefen (Lemgo 1774. 8.) iſt eine Geſchichte derſelben beygefügt, in welcher auch manche merkwürdige Notizen über Pascal vorkommen.

in der Poeſie machte er glückliche Verſuche. Noch als Jüngling lernte er die neue Carteſiſche Philoſophie kennen, und ward anfangs ſehr für ſie eingenommen, worin ihn auch der enthuſiaſtiſche Beyfall beſtärkte, welchen ihr mehrere der geſchätzteſten Gelehrten der Zeit, ſelbſt unter den Jeſuiten, gaben. In reifern Jahren ward er einer ihrer eifrigſten Widerſacher. Inzwiſchen ſchränkte ſich Hûet's Wißbegierde nicht auf jene Studien ein. Durch die Lectüre der Geographia Sacra des Samuel Bochart, und die perſönliche Bekantſchaft mit dieſem ward er auch veranlaßt, die orientaliſche Literatur zu treiben; und ſo artete ſeine literariſche Beſchäftigung überhaupt in eine Polyhiſtorie aus, die auf die nachherige Richtung ſeines philoſophiſchen Talents entſcheidend einwirkte. Da Bochart von der Königinn Chriſtine von Schweden auf Empfehlung des Iſaak Voſſius nach Stockholm berufen wurde; ſo ließ ſich Hûet von ihm bereden, ihn dahin zu begleiten. Dieſe Reiſe wurde für ihn nicht nur durch die perſönliche Verbindung, in welche er mit den berühmteſten Gelehrten in Holland, Dänemark und Schweden kam, ſondern auch in mancher andern Hinſicht intereſſant und lehrreich. Hûet verband mit ſeiner Gelehrſamkeit auch äuſſere Bildung und Feinheit im geſellſchaftlichen Benehmen; er gefiel daher auch der Königinn Chriſtine im perſönlichen Umgange. Sie entließ ihn ungerne von ihrem Hofe. Nach ſeiner Rückkehr in's Vaterland lebte er theils zu Cadom, theils zu Paris, wenn ſeine gelehrten Arbeiten ihm den Aufenthalt in der letztern Stadt nothwendig machten. In Cadom ſtiftete er, durch die allgemeine Theilnahme aufgemuntert, welche damals die phyſikaliſchen, aſtronomiſchen und philoſophiſchen Wiſſenſchaften fanden, eine gelehrte Geſellſchaft zur Beförderung derſelben,

die

die ſich wöchentlich in ſeinem Hauſe verſammelte, und ſelbſt die Aufmerkſamkeit des Statsminiſters von Frankreich, Colbert, dieſes großen Gönners der Literatur, auf ſich zog. Dieſer bewilligte ſogar eine Summe zur Beſtreitung der Koſten für die zu machenden Verſuche unter königlicher Autorität. In dieſer Periode war es auch, wo Hüet, durch einen ſeiner gelehrten Freunde dazu bewogen, die Werke des Sextus Empiricus ſtudierte, und eine Vorliebe für den Pyrrhonismus gewann, die er ſein ganzes nachheriges Leben hindurch behielt. Da Ludewig XIV. auf Colbert's Antrag mehrere der größten Gelehrten Europa's anſehnliche jährliche Penſionen ertheilte, ſo erhielt auch Hüet eine ſolche. Kurz hernach ward er nebſt dem Boſſuet zum Lehrer des Dauphin von Frankreich ernannt, und mußte nun ſeinen beſtändigen Wohnſitz zu Paris nehmen. Er war einer der vornehmſten Urheber der Idee, die claſſiſchen Schriftſteller in vſum Delphini beſonders zu bearbeiten und zu erläutern, und er ſelbſt hat nach dem dabey zum Grunde gelegten Plane den Manilius mit ſeinen Noten herausgegeben. Seine damalige Muſſe benutzte er überdem zunächſt für ſein berühmtes Werk: De demonſtratione evangelica. Als er einige Jahre am Hofe gelebt hatte, vollführte er einen ſchon lange gefaßten Entſchluß, und trat in den geiſtlichen Stand. Da man am Hofe auf die Verheyrathung des Dauphin dachte, und der Unterricht deſſelben als beendigt angeſehen wurde, erhielt er die Abtey zu Aulne, wohin er ſich im J. 1680 begab, nachdem er zehn Jahre dem Lehramte bey dem Dauphin vorgeſtanden hatte. In dieſem Orte, der in einer der reizendſten Gegenden Frankreichs liegt, widmete er ſich mit unausgeſetztem Eifer den Wiſſenſchaften. Er ſchrieb hier ſeine Quaeſtiones Alnetanas und ſeine Cenſuram

phi-

philoſophiae Carteſianae. Daß er als Gegner der Carteſiſchen Philoſophie auftrat, geſchah wohl mit auf Betrieb der Jeſuiten, die immer großen Einfluß auf ihn behielten, zumal da mehrere ſeiner Freunde, die er auch wegen ihrer Gelehrſamkeit hochſchätzte, Peter Lobbé, Vavaſſor, Rapin, Sirmond, zu dieſem Orden gehörten. Da er durch ſeine Schrift gegen den Carteſianismus mehrern Angriffen von den Anhängern desſelben ausgeſetzt wurde, die ihn durch ihre Bitterkeit und Grobheit von einer ernſthaften Fortſetzung des Streits aus philoſophiſchen Gründen abſchreckten; ſo ergriff er das Mittel, die Carteſianer lächerlich zu machen. Er gab anonymiſch neue Nachrichten zur Geſchichte des Carteſianismus heraus, worin er die Carteſianer mit vielem Witze und Laune durchzog. Er dichtete darin, daß Des Cartes, nachdem er die Schweden durch ein falſches Gerücht von ſeinem Tode getäuſcht, ſich heimlich zu den Lappländern begeben, und unter ihnen eine neue philoſophiſche Schule errichtet habe, von welcher denn mancherley Scurrilitäten erzählt werden. Hüet war glücklich genug, lange Zeit hindurch die Anonymität zu behaupten, ſo daß ihn Niemand für den Verfaſſer hielt, und er alſo auch perſönlich für ſeinen Muthwillen weiter nicht von den Carteſianern gezüchtigt wurde. Die letztern Jahre ſeines Lebens brachte er zu Paris zu, in der Geſellſchaft ſeiner gelehrten Freunde unter den Jeſuiten. Er verfaßte hier noch ſeinen Commentarius de rebus ad eum pertinentibus, der ſeine eigene Lebensgeſchichte enthält. Seine große Bibliothek vermachte er dem Orden der Jeſuiten, jedoch unter der Bedingung, daß ſie zum öffentlichen Gebrauche frey ſtehen ſollte. Er ſtarb im J. 1721, nachdem er faſt ein halbes Jahrhundert

hundert hindurch den größten literariſchen Ruhm genoſſen hatte.

Bey **Hüet** war das Reſultat einer großen viel umfaſſenden Gelehrſamkeit, und insbeſondre des Studium's der verſchiedenen ältern philoſophiſchen Syſteme, der vollendeteſte Skepticismus, vor dem er keine andere Rettung wußte, als in dem Glauben an die Offenbarung *). Er hatte anfangs die **Peripatetiſche** und **Platoniſche** Philoſophie ſtudirt. In der erſtern misfiel ihm der anmaaßende Dogmatismus, der ſich doch nicht vor der prüfenden Vernunft bewähren konte; auch die verſchiedenen Vorſtellungsarten, die ſie bey den griechiſchen Auslegern, den Arabern und den ſpätern Scholaſtikern veranlaßt hatte, machten ihn nicht nur in Anſehung des eigentlichen Sinnes des Ariſtoteliſchen Syſtems, ſondern auch der Wahrheit desſelben überhaupt irre; und am meiſten misbilligte er die ſophiſtiſche Dialektik und

*) **Hüet's** Schriften, ſoferne ſie ſich auf Philoſophie beziehen, ſind folgende: *Petri Danielis Huetii* de interpretatione libb. IV. Pariſ. 1661. 4. — *Ejusd.* Demonſtratio evangelica; Pariſ. 1679. fol. — *Ejusd.* Quaeſtiones Alnetanae; Cadomi 1690. 4. Lipſ. 1693. Lipſ. 1719. 4. Dieſer leztern Ausgabe iſt auch des **Hüet** Commentarius de rebus ad eum pertinentibus beygefügt, der zuerſt zu Haag 1718 noch bey Lebzeiten **Hüet's** herauskam. — *Ejusd.* Cenſura philoſophiae Carteſianae; Pariſ. 1689. 12. Helmſtad. 1690. 4. Vgl Philoſophiae Carteſianae adverſus cenſuram P. D. *Huetii* Vindicatio, in qua pleraque intricatiora *Carteſii* loca clare explanantur, auctore D. A. P. (Doct. *Auguſto Petermann*). Lipſ. 1690. 4. — Nouveaux memoires pour ſervir à l'hiſtoire du Carteſianisme par M G. de l'A; à Paris 1602. 12 — Traité de la foibleſſe de l'esprit humain (par Mr. *Huet*); à Amſterdam 1723. 12. Dieſes Werk erſchien nach des Verfaſſers Tode. Es iſt deutſch überſezt herausgekommen mit Anmerkungen gegen den Skepticismus zu Frankfurt am Mayn 1724. 8.

und Diſputirſucht, die eine Frucht der Ariſtoteliſchen Philoſophie geweſen war. Der Platonismus ſchien ihm mehr ein Aggregat philoſophiſcher Phantaſieen, als ein auf feſten Principien gegründetes Syſtem. In mehrern Dialogen des Plato ſelbſt fand er eben ſo viel Gründe für als wider gewiſſe Sätze, und die Entſcheidung der wichtigſten Probleme hieng von Hypotheſen und unerwieſenen Vorausſetzungen ab. Wie bey dem Ariſtoteliſchen Syſteme, ſo nahm er beym Platonismus ebenfalls daran einen Anſtoß, daß ſo viel verſchiedene philoſophiſche Schulen und Meynungen aus denſelben hervorgegangen waren. Die atomiſtiſche Philoſophie des Epikur, die damals vom Gaſſendi gleichſam neu belebt war, konte Hûet's Beyfall um ſo weniger gewinnen, je mehr ſie mit der Lehre der Offenbarung contraſtirte, deren Wahrheit er allein für unerſchütterlich hielt. Der Carteſianismus hatte durch die neue Methode der Speculation ihn zuerſt überraſcht; aber bald ſah er auch die Einſeitigkeit und Falſchheit der Principien ein, von welchen derſelbe ausgieng, ſo wie das Willkührliche in den Folgerungen, und dies machte, daß er förmlich als Gegner desſelben auftrat. So wurde er nach und nach durch den Widerſtreit der philoſophiſchen Syſteme ſelbſt, mit denen er bekant geworden war, zum Skepticismus geſtimmt. Die Lehren der Akademiker, des Arceſilas und des Karneades, beſtärkten ihn darin; und er trat zuletzt ganz auf die Seite der Pyrrhonier, nachdem er die Werke des Sextus geleſen hatte.

So häufig er indeſſen auch in ſeinen frühern Schriften, namentlich in der Demonſtratio evangelica und den Quaeſtionibus Alnetanis, ſeine Vorliebe für die ſkeptiſche Denkart äuſſert; ſo lebhaft er den erwähnten

Akademikern wegen ihrer Art zu philoſophiren Lobreden hält; ſo trauten doch Hüet's Zeitgenoſſen ihm den Skepticismus nicht in dem Grade zu, wie er ihm wirklich eigen war. Er hatte ihn in jenen frühern Schriften vorzüglich gebraucht, um die Autorität der Vernunft herabzuſetzen, und auf den Trümmern der Philoſophie der Offenbarung einen Triumpf zu bereiten. Deßwegen waren ſeine ſkeptiſchen Raiſonnements den gelehrten Leſern jener Schriften nicht ſonderlich aufgefallen, und von dem größern Publicum wurden jene Schriften nicht geleſen. Um ſo allgemeineres Aufſehn erregte Hüet's Tractat von der Schwäche des menſchlichen Verſtandes nach dem Tode desſelben, in welchem der Skepticismus in ſeinem ganzen Umfange und ſeiner ganzen Stärke, die ihm die Pyrrhonier gegeben haben, und noch überdem von Hüet's eigener Gelehrſamkeit ausgeſtattet und gegen die herrſchenden philoſophiſchen Syſteme ſeiner Zeit gekehrt, dargelegt war. So wenig Hüet's Skepticismus in den Schriften, die er während ſeines Lebens herausgab, aufgefallen war; ſo deutlich zeigen ſich doch in ihnen allen die Spuren dieſer Denkart. Sie kommen ſchon in der Demonſtratio evangelica vor, wo Hüet die Erkentniß der Vernunſt als ungewiß und ſchwankend darſtellt, und dagegen die Offenbarung als die einzig zuverläſſige Erkentnißquelle der Wahrheit empfiehlt. Er giebt hier bereits der Philoſophie der Akademiker vor allen übrigen Philoſophieen des Alterthums den Vorzug. Auch ſeine Cenſur der Carteſianiſchen Philoſophie gieng nicht von einem entgegengeſetzten Dogmatismus, ſondern von der Skepſis aus, und ſie führte nur auf ſkeptiſche Reſultate. In den Quaeſtionibus Alnetanis wollte Hüet die Harmonie des Offenbarungsglaubens mit der Vernunft darthun; jedoch ſetzte er immer die Autorität

jenes als unbezweifelbar und als die höhere voraus; anſtatt daß er bey dieſer ihre Trieglichkeit vorausſetzte. Er ſuchte zu beweiſen, daß es keinen unerſchütterlichen Grund der Ueberzeugung von der Einſtimmung der Objecte mit unſern Vorſtellungen derſelben gebe; und daß der Gewinn, welchen man von aller philoſophiſchen Unterſuchung einerndte, zuletzt die Ungewißheit ſey, von welcher ſich zu befreyen kein anderes Mittel übrig bleibe, als der Glauben an die Offenbarung. Nun ſind freylich unter den Glaubenslehren mehrere für die Vernunft widerſinnig und unbegreiflich; aber dies kann nicht berechtigen, ſie zu verwerfen, da man in der Geſchichte findet, daß auch die aufgeklärteſten Völker dergleichen Lehren, Maximen und Gewohnheiten angenommen haben.

Der Skepticismus des Hüet ſtimt, wie ſchon bemerkt worden, nach ſeinen Gründen im Weſentlichen mit dem Pyrrhonismus zuſammen. Eigenthümlich iſt ihm aber die Art, wie er ſich dem Glauben an die Offenbarung anſchließt. Hüet leugnete das Daſeyn einer objectiven Wahrheit nicht; denn Gott müſſe doch die Objecte wirklich ſo erkennen, wie ſie ſind; er ſupponirte alſo, um das Daſeyn einer objectiven Wahrheit annehmen zu können, das Daſeyn Gottes gleichſam als ein Axiom; wiewohl er dieſes hernach wieder auf den Offenbarungsglauben ſtützte. Er leugnete eben ſo wenig die Möglichkeit einer Erkentniß der objectiven Wahrheit für den Menſchen; nur ſey es dieſem unmöglich, ſich mit Gewißheit zu überzeugen, daß er eine ſolche Erkentniß wirklich beſitze. Was den Mangel der Gewißheit der Vernunfterkentniß für den Menſchen erſetzt, iſt der Glauben, durch welchen wir ſogar erſt mit Zuverläſſigkeit erkennen, daß Gegenſtände wirklich auſſer uns vor-

handen ſind. Dieſer Glaube iſt aber nicht ein Erzeugniß des Menſchen ſelbſt, ſondern wird dem Menſchen von Gott mitgetheilt, ſowohl in dem gegenwärtigen als in dem künftigen Leben; nur mit dem Unterſchiede, daß der Glauben der Seligen noch ſtärker iſt, als der Glauben der Menſchen in dieſem Leben ſeyn kann.

Hiergegen erhebt ſich der Einwurf, daß der Skepticismus ſich auch nicht mit dem Glauben vertrage, weil dieſer immer bereits etwas dogmatiſch Gewiſſes bedarf, worauf er ſelbſt fußen kann, z. B. die Exiſtenz Gottes, oder auch einer göttlichen Offenbarung ſelbſt; daß alſo mit der Zerſtörung aller Vernunftgewißheit auch die Möglichkeit des Glaubens ſchlechthin aufgehoben werde. Hüet antwortete folgendes: Der Glaube hat ſeinen Urſprung nicht in der Vernunft; er iſt eine übernatürliche Wirkung Gottes in dem Menſchen; die Vernunft kann alſo durch ihre Skepſis ſelbſt an der Möglichkeit einer wahren Erkentniß verzweifeln, und der Glauben, ſoferne er von Gott unmittelbar in dem Menſchen hervorgebracht wird, findet dennoch ſtatt; ja er iſt um ſo kräftiger, je mehr der Menſch durch den Skepticismus die Schwäche und Blindheit ſeiner Vernunft eingeſehen hat. Jener Glauben bezieht ſich auf die geoffenbarte Grundwahrheit (veritas prima revelata), die nicht darum geglaubt werden muß, weil ſie der Vernunft etwa als evident erſcheint, ſondern, ſo wie ſie iſt, um ihrer ſelbſt willen. Das Licht macht ſich ſelbſt und zugleich die Objecte ſichtbar, die es beleuchtet; eben ſo offenbart uns jene Grundwahrheit ein Geheimniß, und macht uns zugleich für den Glauben an den Gegenſtand deſſelben empfänglich. Die Vernunft iſt alſo nicht die Urſache des Glaubens; ſondern das Werkzeug deſſelben. Sie empfiehlt ſelbſt den Glauben, nachdem ſie mit

ihrer

ihrer eigenen Schwäche vertraut geworden iſt. Beurtheilt man die Argumente für die Wahrheit der chriſtlichen Religion aus bloßer Vernunft, ſo haben ſie nur Probabilität; der Glaube hingegen giebt ihnen Gewißheit. Soferne Hüet bey ſeinem Skepticismus den Glauben zum Zwecke hatte, oder vielmehr jenen durch dieſen niederſchlug, wollte er auch nicht für einen Pyrrhonier oder Skeptiker angeſehen ſeyn, als welche die Gültigkeit des Glaubens nicht anerkennen. Er erklärte ferner ausdrücklich, daß er nicht den Meynungen anderer folge; es ſey ſeine Meynung, die er vortrage, und die er ſelbſt immer in Zweifel ſtelle; er wollte deßwegen, wenn ſeiner philoſophiſchen Denkart ein beſonderer Name beygelegt werden ſollte, Idiognomiker genannt ſeyn. Daß Hüet übrigens dem obigen Einwurfe durch die von ihm genommene Ausflucht nicht entgieng, iſt klar. Ob die vorausgeſetzte geoffenbarte Grundwahrheit wirklich göttlich ſey? — Dies zu entſcheiden iſt gar kein Kriterium vorhanden; da mehrere Völker ſich auf göttliche Offenbarungen berufen, die einander ſchnurſtraks widerſprechen, und der Glauben daran von Allen als eine übernatürliche Wirkung Gottes betrachtet wird. Demnach vernichtet der Skepticismus der Vernunft auch den Offenbarungsglauben. Es iſt dieſer Glauben auch nur durch eine Täuſchung des Gefühls und der Phantaſie, die in frühern religiöſen Eindrücken ihren Grund hat, möglich. An ſich ſelbſt iſt er bey einem vollendeten Skepticismus der Vernunft ein bloßer Wahn *).

Ein

*) Die Entſtehungsart des Skepticismus des Hüet lernt man am beſten aus der Vorrede zu der Schrift über die Schwä-

Ein anderer ſkeptiſcher Gegner des philoſophiſchen Dogmatismus war damals Joſeph Glanwill, ein Engländer. Er ſtritt in einem Werke, das er ſcientifiſche Skepſis betitelte *), gegen den Unglauben und gegen den Aberglauben; alſo war der Zweck ſeines Skepticismus nicht, alle Wahrheit der Erkentniß verdächtig zu machen, ſondern nur Beſcheidenheit im Urtheilen zu empfehlen, weil die Schwäche der menſchlichen Vernunft ſeit dem Sündenfalle dieſe nothwendig mache. Manche ſeiner Raiſonnements ſind von den ältern Pyrrhoniern und auch von Montaigne und Charron entlehnt. Er geht die vornehmſten Gegenſtände der Erkentniß durch, und zeigt die menſchliche Unwiſſenheit in Anſehung derſelben. Am längſten verweilt er bey der Kritik des Ariſtoteliſchen, des Carteſianiſchen und auch des Hobbeſiſchen Syſtems, und bemüht ſich, nicht nur die Blößen dieſer aufzudecken, ſondern überhaupt darzuthun, daß kein philoſophiſcher demonſtrativer Dogmatismus, wie er von den Peripatetikern, Carteſianern u. a. verſucht ſey, ſich zu Stande bringen laſſe.

Unter ſeinen ſkeptiſchen Argumenten iſt am merkwürdigſten dasjenige, was er von der Zufälligkeit des Cauſſalverhältnißes hernahm, die er aus eben dem Grunde

Schwäche des menſchlichen Verſtandes kennen. Das Verhältniß des Glaubens zur Vernunft unterſucht Hüet auch im erſten Buche der Quaeſt. Alnet. Vgl. Stäudlin's Geſchichte und Geiſt des Skepticism B. II. S. 80 ff.

*) *Scepſis ſcientifica*, or confeſt ignorance the way to Scienzy, in an eſſay of the vanity of dogmatizing and confident opinion; with a reply to the exceptions of the

Grunde folgerte, aus welchem ſie ſpäterhin von Hume hergeleitet wurde; ſo daß es nicht unwahrſcheinlich iſt, daß Hume dieſes Argument ihm verdankte. Die Erfahrung lehrt uns nur, daß ein Ding das andere begleite, oder auf daſſelbe folge; nicht aber, daß das eine die Urſache des andern ſey. Glanwill fügt noch mehr Gründe gegen die Gültigkeit unſerer Erkentniß von den Urſachen der Erſcheinungen hinzu. Die Erſcheinungen ſind in der Welt ſo mit einander verbunden und vermiſcht, daß es nicht leicht möglich iſt, eine beſtimte Wirkung einer beſtimten Urſache mit Gewißheit zuzuſchreiben; und da nach dem Begriffe der Cauſalität ſelbſt die Urſachen eine fortlaufende Reihe ausmachen; ſo müſſen wir alle Urſachen eines Dinges kennen, wenn wir über die Urſache deſſelben überhaupt urtheilen wollen; was doch nicht möglich iſt. Aller Dogmatismus beruht folglich auf einer eiteln und ungegründeten Anmaaßung; er geht aus der Unwiſſenheit hervor, erzeugt Einſeitigkeit, Irrthümer und iſt dem freyen Philoſophiren ſchädlich. In dieſem Betrachte iſt es wohlthätig, ihm die Skepſis entgegenzuſetzen. "Die Dogmatiker", ſagt Glanwill, "verrathen Armuth und Beſchränktheit des Geiſtes. Sie ſind Pedanten, die ſich der Geiſtesſclaverey unterworfen haben. Ein liberaler Geiſt behauptet die Freyheit ſeines Urtheils, und wird ſich nicht in einen Meynungskerker einſperren laſſen. Er prüft Alles mit gleicher Aufmerkſamkeit, und urtheilt ſo unparteyiſch, wie Rhadamanth; anſtatt daß der Pedant

the learned *Thomas Albius.* Den Verdacht des völligen Skepticismus und der Verachtung aller Philoſophie lehnt Glanwill beſonders in der Vertheidigung gegen den Thomas Albius ausdrücklich von ſich ab.

Pedant nichts hören mag, als was mit ſeinen Vorurtheilen zuſammenſtimt, und nicht weiter ſehen kann, als der Horizont ſeines Gefängnißes ſich erſtreckt. Die Vorſtellungsart des liberalern Geiſtes iſt nur temporär; er behält ſie ſo lange, bis eine beſſere Evidenz ſeine vorigen Ueberzeugungen ändert."

Geſchichte

der

neuern Philoſophie

ſeit der

Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Dritter Band.

Zweyte Abtheilung.

An die

Herren Pränumeranten

der

Geſchichte

der

Künſte und Wiſſenſchaften.

Nach der bey der 11ten Lieferung abgelegten Berechnung ſoll die 12te Lieferung beſtehen aus . . 95 Bogen.

Ich liefere davon jetzt:

Buhle Geſch. d. Philoſ. 3. Bd. 2. Hlfte	.	22 Bogen.
Fiſcher Geſch. d. Phyſik 3. Bd.	.	36½ „
Meyer Geſch. d. Schrifterkl. 1. Bd.	.	22½ „
	Summa	81 Bogen.

Die nächſte (13te) Lieferung wird alſo der bekannten Einrichtung zufolge aus 103 Bogen beſtehen müſſen.

Göttingen am 3. October 1802.

J. F. Röwer.

Vorrede.

Mit dieſer zweyten Abtheilung des dritten Bandes ſchließt ſich die Geſchichte der neuern Philoſophie während des ſiebzehnten Jahrhunderts. Zwar fallen in biographiſchem oder chronologiſchem Betrachte die Urheber mehrer neuerer philoſophiſcher Syſteme, deren in dem gegenwärtigen Bande keine Erwähnung geſchehen iſt, noch in die letzte Hälfte jenes Säculum's; da ſie es aber überlebten, und die Reiſe ihrer philoſophiſchen Ausbildung und Wirkſamkeit erſt mit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts begann, ſo kann ihre Geſchichte auch füglich zur Geſchichte der Philoſophie des achtzehnten Jahrhunderts gezogen werden.

Nach einer kurzen hiſtoriſchen Erörterung der Schickſale und Veränderungen der Carteſiſchen Philoſophie nach dem Tode ihres Stifters, hauptſächlich in den Niederlanden und in Frankreich, hab' ich ausführlich die Syſteme des Malebranche und Spinoza darzuſtellen geſucht, wegen des entſcheidenden Einfluſſes, den ſie auf die folgende, und ſelbſt auf die neueſte Philoſophie gehabt haben. Die umſtändlichere Entwickelung des praktiſchen Theils des Spinozismus ſchien mir um ſo nöthiger und nützlicher, da man gewöhnlich von demſelben gar keine, oder verhältnißmäßig weit weniger Notiz nimt, als von dem theoretiſchen.

Uebrigens hab' ich dieſem Bande auch eine Anzeige des Inhalts der bisher gelieferten drey erſten Bände beygefügt.

Göttingen, im October
1802.

Der Verfaſſer.

Inhalt
des erſten Bandes.

Einleitung.

Erſter Abſchnitt. Allgemeine Ueberſicht der Philoſophie der Griechen bis auf Sextus den Empiriker. S. 1-564.

Zweyter Abſchnitt. Geſchichte der Philoſophie im Zeitalter kurz vor und nach Chriſti Geburt bis auf die Periode der Scholaſtik im Mittelalter. S. 565-809.

Dritter Abſchnitt. Allgemeine Charakteriſtik der ſcholaſtiſchen Philoſophie im Mittelalter. S. 810-896.

Inhalt
des zweyten Bandes
Erſte Abtheilung.

Erſtes Hauptſtück. Geſchichte der neuern Philoſophie vom Anfange des vierzehnten Jahrhunderts bis zur Reformation im Anfange des ſechszehnten.

Erſter Abſchnitt. Von den allgemeinen Urſachen, wodurch im vierzehnten Jahrhunderte die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften überhaupt, und der Philoſophie insbeſondre, bewirkt wurde. S. 1–23.

Zweyter Abſchnitt. Geſchichte der Wiederherſtellung des Studium's der claſſiſchen Literatur überhaupt in Italien während des vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderts.

Dritter Abſchnitt. Fortſetzung. S. 23–86.

Vierter Abſchnitt. Ueber die Philoſophie des Petrarcha. S. 86–119.

Fünfter Abſchnitt. Geſchichte des Studium's der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Philoſophie im Occidente im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte. S. 120–360.

Sechster Abſchnitt. Geſchichte der cabbaliſtiſchen Philoſophie im funfzehnten und in der erſten Hälfte des ſechszehnten Jahrhunderts. S. 360–446.

Zweyte Abtheilung.

Zweytes Hauptſtück. Geſchichte der neuern Philoſophie während des ſechszehnten Jahrhunderts bis auf Des Cartes im Anfange des ſiebzehnten.

Erſter Abſchnitt. Von dem Einfluſſe des wiederhergeſtellten Studium's der Literatur und Philoſophie des griechiſchen und römiſchen Alterthums auf die philoſophiſche Aufklärung und die Reformation in Deutſchland, und den nächſten Folgen dieſer für die Philoſophie überhaupt. S. 451–505.

Zweyter Abſchnitt. Geſchichte der Ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Philoſophie im ſechszehnten Jahrhunderte. S. 508–524.

Dritter Abſchnitt. Geſchichte des reinern Peripateticismus im ſechszehnten Jahrhunderte. S. 524–703.

Vier-

Vierter Abſchnitt. Geſchichte und Philoſophie des Jordan Bruno, Hieronymus Cardanus, Julius Cäſar Vanini, Cosmus Ruggeri, und Thomas Campanella. S. 703-903.

Fünfter Abſchnitt. Geſchichte und Philoſophie des Juſtus Lipſius, Michael Montaigne, Peter Charron, La Boetie, Nicolaus Machiavell, Johann Bodinus, Franciscus Sanchez, Hieronimus Hirnhaym, de la Mothe le Vayer, und Baco von Verulam. S. 904-968.

Inhalt

des dritten Bandes

Erſte Abtheilung.

Drittes Hauptſtück. Geſchichte der neuern Philoſophie während des ſiebzehnten Jahrhunderts bis auf Leibniz.

Erſter Abſchnitt. Geſchichte und Philoſophie des Des Cartes. S. 1-86.

Zweyter Abſchnitt. Geſchichte und Philoſophie des Gaſſendi. S. 86-222.

Dritter Abſchnitt. Geſchichte und Philoſophie des Thomas Hobbes und Hugo Grotius. S. 223-334.

Vierter Abſchnitt. Ueber die Moralphiloſophie der Jeſuiten. Blaſius Pascal. Petrus Daniel Hüet. Joſeph Glanwill. S. 334-358.

Zweyte Abtheilung.

Fünfter Abſchnitt. Geſchichte des Carteſianismus zunächſt nach dem Tode des Des Cartes. S. 361-430.

Sechster Abſchnitt. Geſchichte und Philoſophie des Nicolas Malebranche. S. 430-498.

Siebenter Abſchnitt. Bemerkungen zur Geſchichte der Pneumatologie im ſiebzehnten Jahrhunderte. Balthaſar Bekker. S. 499-508.

Achter Abſchnitt. Geſchichte und Philoſophie des Benedict Spinoza. S. 508-661.

Neunter Abſchnitt. Geſchichte des Platonismus in England während des ſiebzehnten Jahrhunderts. S. 661-696.

Geſchichte

Geſchichte
der
neuern Philoſophie
ſeit der
Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Drittes Hauptſtück.

Geſchichte der neuern Philoſophie während des ſiebzehnten Jahrhunderts bis auf Leibniz.

Fünfter Abſchnitt.

Geſchichte des Carteſianismus zunächſt nach dem Tode des Des Cartes.

Des Cartes hatte den philoſophiſchen Geiſt ſeiner Zeitgenoſſen zu lebhaft geweckt, als daß der Ruhm ſeiner Philoſophie bey den Anhängern derſelben ihn nicht hätte überleben, und eben dadurch den polemiſchen Eifer ihrer Gegner auch nach ſeinem Tode hätte unterhalten ſollen. Zwar mochten Manche der letztern die Hoffnung hegen, ihres Sieges gewiſſer zu ſeyn,

ſeyn, da ſie nicht mehr mit dem Urheber des ihnen verhaßten neuen philoſophiſchen Syſtems zu kämpfen hatten. Aber dieſe Hoffnung ward gar ſehr vereitelt. Die Philoſophie des Des Cartes fand geiſtvolle Ausleger und Vertheidiger in allen cultivirten Ländern Europa's; ſie fand an denen ſelbſt Gönner und Beförderer, welche ihr zwar ihren Beyfall verſagten, oder ſich doch nicht ganz unbedingt für ſie erklärten; allein mit der ältern Philoſophie und Methode derſelben noch unzufriedener waren, und im Carteſianiſchen Syſteme wenigſtens originale Anſichten der Gegenſtände der Philoſophie, ſinnreiche Hypotheſen, überhaupt Gründe und Antriebe zu neuen Forſchungen, die vielleicht ſicherer zur Wahrheit führten, anzutreffen glaubten.

So heftig und leidenſchaftlich auch mehrere niederländiſche Theologen nach dem Beyſpiele des Voetius ſich der Verbreitung der Carteſianiſchen Philoſophie auf den niederländiſchen Univerſitäten entgegenſetzten; ſo ſehr verfehlten ſie doch ihren Zweck. Es traten andere gegen ſie auf, die nicht nur kein Bedenken trugen, die Carteſiſche Philoſophie zu lehren, und auf die poſitive Theologie anzuwenden; ſondern die ſie auch in Schriften erläuterten und rechfertigten. Die ältere ſcholaſtiſche Philoſophie und Theologie wurde zugleich mit bitterm Spotte angegriffen, und die ſtudirende Jugend ziſchte die Lehrer aus, die noch von einer Unterordnung der Philoſophie unter die Theologie ſprachen. Auch das in den Niederlanden aufblühende Studium der claſſiſchen Literatur ließ die barbariſche Terminologie der ältern philoſophiſchen und theologiſchen Compendien in einem ſehr unvortheilhaften Lichte erſcheinen; und die Humaniſten wagten ſo-

gar

gar die Behauptung, daß die Unwiſſenheit der Mönche in der claſſiſchen Latinität an dem zahlloſen Heere von ſpitzfindigen Fragen und Diſtinctionen ſchuld ſey, welche man in die Theologie aufgenommen habe. Je tiefer das Anſehn der ältern Philoſophie und Theologie ſank, deſto mehr mußte die neueſte Philoſophie der Zeit, der Carteſianismus, gewinnen. Unter den dem letztern eigenthümlichen Sätzen waren beſonders folgende den Widerſachern der ältern Theologie höchſt willkommen, und wurden alſo auch von ihnen auf's eifrigſte vertheidigt: Die Evidenz iſt das einzige Kriterium der Wahrheit, und nach dieſem Kanon müſſen demnach auch alle theologiſche Sätze beurtheilt werden; Das Zweifeln iſt das Princip aller gewiſſen und untrieglichen Erkentniß; Die heiligen Bücher reden von natürlichen Dingen nur nach der Faſſungskraft der Menſchen; Die Idee von Gott iſt dem Menſchen ſo angebohren, daß ſich davon der evidenteſte Grund für das Daſeyn deſſelben hernehmen läßt; Die Erde bewegt ſich um die Sonne, welche nicht von ihrem Orte bewegt wird; Das Weſen des Geiſtes iſt im Denken, das der Materie in der Ausdehnung zu ſuchen; Die Sinne triegen ſehr oft; Die Thiere ſind Maſchinen; Gott hat die Materie urſprünglich geſchaffen, und ſie an gewiſſe Geſetze der Quantität, Bewegung und Ordnung gebunden, ſo daß ſie, nachdem ſie den erſten Stoß der Bewegung empfangen, hernach den ihr eingedrückten Naturgeſetzen gemäß ſich ſelbſt formte und bildete; Das angebohrne Licht der Vernunft iſt ſo helle, daß es gar keiner andern Norm der Auslegung der heil. Schrift bedarf, u. w. Daß die Anwendung jener Sätze auf die poſitive theologiſche Dogmatik dieſer eine ganz andere Geſtalt geben mußte, iſt einleuchtend; und eben daher läßt ſich auch

 die

die Erbitterung der Orthodoxen gegen die Carteſiſche Philoſophie, als die Quelle der theologiſchen Neuerungen, erklären.

Einer der berühmteſten Carteſianiſchen Theologen in den Niederlanden war Chriſtoph Wittich. Er war gebürtig aus Brieg in Schleſien *), ſtudirte die Theologie zu Bremen, Leyden und Gröningen, verwaltete Lehrämter zu Herborn, Duisburg, wo er Doctor der Theologie wurde, zu Nymwegen, und ward endlich 1671 als Profeſſor der Theologie nach Leyden berufen. Er ſtarb im J. 1687. Schon zu Nymwegen trug Wittich Carteſiſche Philoſophie vor, und wandte die Grundſätze derſelben auf die Theologie an. Er gerieth darüber in einen Streit mit Samuel Mares und Melchior Leydekker, in welchem er aber ſeine Sache ſo gut verfocht, daß er dadurch die Lehrſtelle in Leyden erhielt. In ſeinem Werke: Conſenſus veritatis in Scriptura divina et infallibili revelatae cum veritate philoſophica a *Renato Des Cartes* detecta, cujus occaſione liber II et III principiorum philoſophicorum dicti Des Cartes maximam partem illuſtrantur **), ſtellte er den Geſichtspunct dar, woraus er die Carteſiſche Philoſophie betrachtete, und das Verhältniß, in welchem ſie nach ſeiner Meynung zur poſitiven Theologie ſtehe. Er war es hauptſächlich, der die Carteſiſche Theologie zu Leyden in Aufnahme brachte.

Noch

*) Geb. 1625.

**) Die zweyte von Wittich ſelbſt beſorgte Ausgabe dieſes Werks erſchien zu Leyden 1682; 4. Nach W's Tode gab ſein Bruder, Sachwalter zu Aachen, die Annotationes in Ren. Carteſii Meditationes und den Anti-Spinoza deſſelben heraus. Vgl. *Bayle* Art. *Wittichius.*

Noch thätiger für die Verbreitung des Carteſianismus war Johann Clauberg, geb. zu Solingen in der Grafſchaft Mark im J. 1622. Sein Lehrer war Johann de Raei, ſelbſt einer der eifrigſten Carteſianer. Er erhielt die erſte theologiſche Lehrſtelle zu Duisburg, als das dortige Gymnaſium im J. 1655 in eine Univerſität verwandelt wurde, nachdem er vorher eine Zeitlang Profeſſor zu Herborn geweſen war. Leibniz rühmt ihn wegen ſeiner Gelehrſamkeit, und vorzüglich wegen der Ordnung und Klarheit ſeiner Ideen. Um den Werth der Carteſiſchen Philoſophie hervorzuheben, zog er zwiſchen ihr und der ſcholaſtiſchen eine Parallele, und bemühte ſich hernach, jene in ſeinen Lehrbüchern deutlicher und vollſtändiger zu entwickeln *).

Auch zu Gröningen, Franeker, und ſelbſt in Amſterdam hatte die Carteſianiſche Philoſophie ihre Herolde. Auf der erſtgenannten Univerſität vertheidigte ſie Tobias Andreae, geb. zu Braunfels in der Grafſchaft Solms im J. 1604, und ſeit 1634 Profeſſor der Geſchichte und griechiſchen Literatur. Den Conſiderationibus theologicis des Jacob Revius

*) S. *Jo Claubergii* Logica vetus et nova; Soliſbaci; 1685. — *Ejusd.* Principia philoſophiae ſive ontoſophia et ſcientia prima de iis, quae Deo creaturisque ſuo modo communia attribuuntur; Groeningae 1646. Die Schriften Clauberg's ſind zuſammen gedruckt zu Amſterdam 1694. 4. mit einer Biographie deſſelben von Henr. Chr. Henninius. Vgl. Leibnitian. p. 147. Clauberg verlor ſich oft ſo im Speculiren, daß er in Ekſtaſe oder gänzliche Geiſtesabweſenheit gerieth; was den P. Daniel zu Spöttereyen veranlaßte. Er ſtarb im J. 1665.

vius antwortete er durch eine Aſſertio methodi Carteſianae. In einer andern Schrift: Brevis replicatio etc. beſtritt er die Abweichungen, die in dem Werkchen des Regius: Brevis explicatio mentis humanae, von der Carteſiſchen Lehre vorkamen. Auch Jacob Gouſſet, Profeſſor der orientaliſchen Sprachen zu Gröningen, gab ein Paar Abhandlungen zur Rechtfertigung des Carteſianismus heraus. In der erſtern ſuchte er zu beweiſen, Carteſianum mundi ſyſtema non, ut quidam exiſtimant, periculoſum eſſe. Die andere betraf: Cauſarum primae et ſecundarum realem operationem rationibus confirmatam et ab objectionibus defenſam; de quibus etiam apologia fit pro *Renato Des Cartes* adverſus diſcipulos ejus pſeudonymos *). Zu Franeker war der bedeutendſte Anhänger des Carteſianismus Hermann Alexander Roellius, gebürtig aus der Grafſchaft Mark, zuerſt Prediger zu Deventer, in der Folge Profeſſor der Theologie zu Franeker und auch zu Uytrecht, wo er 1718 ſtarb. Seine Vorliebe für Des Cartes verrieth er in ſeiner Schrift: De religione naturali. In Amſterdam ward die neue Philoſophie am meiſten befördert vom Johann de Raei, und Balthaſar Bekker, deſſen Geſchichte, Streitigkeiten und anderweitige Verdienſte ich weiter unten beſonders erzählen und ſchildern werde.

Die Gegner des Des Cartes und ſeiner Verehrer nahmen, wie ſchon Voetius gethan hatte, zu dem gewöhnlichen Mittel theologiſcher Intoleranz ihre Zuflucht. Sie warfen auf ſeine Lehre den Verdacht des

*) Die erſte Abhandlung Gouſſet's ſteht hinter dem Tractate: De viva deque mortua fide; Amſtd. 1696. 8. Die andere iſt herausgekommen Leoward. 1716. 4.

des Atheismus und der Irreligioſität; ſie eiferten dagegen nicht bloß in Schriften, ſondern auch auf den Kathedern und in Predigten; und brachten ihre Beſchwerden bey den Obrigkeiten in den größern Städten, bey den Curatoren der Univerſitäten, bey den Synoden u. w. an. Da eine unbefangene Unterſuchung hier nicht immer möglich war, ſo wurde öfter, um politiſchen Unruhen vorzubeugen, die Ausbreitung des Carteſianismus ſtrenge verboten, wiewohl alle dieſe Verbote nichts fruchteten. Manches trugen auch einzelne Carteſianer ſelbſt bey, Verdacht gegen ſich zu erregen, und ſich dadurch der Verfolgung auszuſetzen. Sie entfernten ſich von der eigentlichen Carteſiſchen Lehre, und ſtellten Reſultate auf, die der gangbaren theologiſchen Vorſtellungsart zu ſehr widerſtritten, als daß die Anhänger dieſer nicht dadurch hätten beleidigt und empört werden ſollen. Die Vorwürfe, welche eigentlich nur dieſe Neuerungen trafen, fielen auch auf die urſprüngliche Carteſianiſche Philoſophie zurück, weil man wähnte, daß ſie zu jenen hinleite, und eben deßwegen verderblich ſey. So hat das Syſtem des Spinoza, der bey ſeinen philoſophiſchen Studien vom Carteſianismus ausgegangen war, ſehr viel mitgewirkt, daß dieſer als gefährlich verſchrieen wurde, weil man jenes für eine Geburt desſelben hielt. Einen offenbaren Misbrauch machte von den Carteſianiſchen Grundſätzen gegen die Offenbarung und die poſitive Religion Ludovig Meier, Arzt zu Amſterdam, ein Freund des Spinoza, in ſeinem Werke: Philoſophia ſcripturae interpres, das er anonymiſch herausgab. Auch Socinianer und Arminianer verſteckten ſich zur Behauptung ihrer Lehren hinter Carteſiſche Sätze, und rechtfertigten dadurch gewiſſermaßen die Intoleranz der Orthodoxen und die

Maaßregeln, welche die Obrigkeiten in den Niederlanden zur Unterdrückung des Carteſianismus brauchten. Es entſtand hieraus eine Spaltung unter den Carteſianern ſelbſt, da die meiſten von dieſen jenes Verfahren einiger ihrer Parteygenoſſen misbilligten, und, indem ſie daſſelbe für der wahren Carteſiſchen Philoſophie zuwiderlaufend, oder keinesweges in derſelben gegründet erklärten, als Apologeten des Des Cartes gegen angebliche Schüler deſſelben ſchrieben und diſputirten.

Was die Streitigkeiten über die Carteſiſche Philoſophie unter den Niederländiſchen Theologen noch verwickelter und leidenſchaftlicher machte, war die Vermiſchung derſelben mit den Coccejaniſchen Händeln. Johann Cocceji, Profeſſor der orientaliſchen Sprachen zu Franeker und hernach zu Leiden, verglich die Weiſſagungen im Alten und Neuen Teſtamente mit der Geſchichte von Jeruſalem, und gründete auf dieſe Vergleichung eine beſondere Erklärungsart der Bibel, und folglich auch einen beſondern Lehrbegriff der theologiſchen Dogmatik, wobey er in vielen Stücken von der gangbaren Auslegung der reformirten Kirche und den ſich auf dieſe ſtützenden Dogmen abwich. Cocceji ſelbſt war bloßer Sprachforſcher, und in ſeine neue hermeneutiſche Anſicht der Bibel ſo vertieft, daß er an der neuen Carteſiſchen Philoſophie nur ſehr geringen Antheil hatte nehmen können. Er war ihr auch, ſoweit er ſie kannte, ſo wenig hold, daß er ſich dem Johann de Raei, da dieſer dieſelbe in Leyden öffentlich vortragen wollte, lebhaft widerſetzte. Dennoch wurden er und ſeine Anhänger, als ſeine Hermeneutik und Dogmatik angefochten wurden, für Carteſianer ausgegeben, und die Carteſiſche

Philoſophie ſollte alſo die Schuld auch dieſer theologiſchen Neuerung büßen. Seltſam genug war es, daß wirklich mehr Carteſianiſche Theologen, weil ſie mit den Coccejanern einen gemeinſchaftlichen Feind zu bekämpfen hatten, ſich mit dieſen vereinigten, und in der That die Anſchuldigung bewährten, daß der Coccejanismus mit dem Carteſianismus harmonire. Die Gegenparten bewirkte endlich bey der Synode zu Dorbrecht 1656 einen merkwürdigen Beſchluß des Inhalts: "Die Philoſophie müſſe von der Theologie getrennt, dieſe müſſe aus der heiligen Schrift, jene aus der geſunden Vernunft geſchöpft, und der Jugend gelehrt werden. Bey Behauptungen, die aus der heil. Schrift widerlegt werden könten, ſey es den Philoſophen nicht erlaubt, die bibliſchen Ausſprüche nach ihren eigenen Principien zu deuten; ſondern der natürlichſte und einfachſte Sinn der göttlichen Offenbarung, als des gewiſſeſten Fundamentes aller Lehre, ſey anzunehmen, auch wenn die Vernunft das Gegentheil zu fodern ſcheine. Die Philoſophen ſollen ſich demnach aller ſolcher Hypotheſen enthalten, wodurch die göttliche Wahrheit in der heiligen Schrift umgeſtoßen wird. Insbeſondre aber ſollen die *φιλοσοφȣμενα* des Des Cartes weder in Schriften, noch in Vorleſungen, noch in öffentlichen Disputationen weiter vorgetragen werden." Eben der Beſchluß wurde im nächſten Jahre zu Delft erneuert, und allen denen die Anwartſchaft auf ein geiſtliches Lehramt benommen, welche ſich zur Carteſiſchen Philoſophie bekennen würden. Ungeachtet dieſes Beſchluſſes dauerten inzwiſchen das Studium der Carteſiſchen Philoſophie und auch die Streitigkeiten darüber fort, bis endlich jene den Reiz der Neuheit verlor, und die Aufmerkſamkeit der Gelehrten und Philoſophen auf

andere

andere Gegenſtände und Vorſtellungsarten gerichtet wurde *).

In Deutſchland, und namentlich auf den deutſchen Univerſitäten, hat die Carteſiſche Philoſophie nicht gedeihen wollen. Bis zum Anfange des achtzehnten Jahrhunderts behauptete ſich hier die Ariſtoteliſche Philoſophie, und zwar in den proteſtantiſchen Schulen meiſtens ſo, wie ſie vom Melanchthon in ſeinen Lehrbüchern bearbeitet war. Die Verſuche, die Joh. Andreas Petermann **) u. a. zu Leipzig wagten, den Carteſianismus vorzutragen, wurden durch Chriſtian Thomaſius vereitelt, der ſeine ſatiriſche Laune daran übte. Gleichwohl war doch der Carteſianismus nicht ohne allen Ein-

*) Die Hiſtoria philoſophiae Carteſianae M. Johannis Tepelii; Norimb. 1674. 12. enthält nur die Geſchichte des Lebens und der Streitigkeiten des Des Cartes ſelbſt. Aber angehängt ſind ihr p. 70. Judicia de philoſ. Carteſiana, die im Namen der Univerſitäten Gröningen, Utrecht, Leyden, Franeker und Harderwik abgefaßt ſind, zur Entſcheidung eines Streits zwiſchen Joh. Clausberg, damals in Herborn, mit ſeinem Collegen Cyriacus Lentulus. Dieſer hatte eine heftige Schmähſchrift gegen die Carteſiſche Philoſophie herausgegeben: Nova Renati Des Cartes ſapientia, faciliori quam antehac methodo detecta a *Cyriaco Lentulo;* Herbornae Naſſov. 1651. 12 — Ein ſehr lehrreiches Buch zur Geſchichte der damaligen Streitigkeiten in den vereinigten Niederlanden iſt: Kort en opregt Verhaal van de eerſte Oorſprong der Broedertwiſten, de nu veertig Iaaren de Niderlandſche Kerken ontruſt hebben; Amſtd. 1708. 8.

**) Petermann vertheidigte auch den Des Cartes gegen Hüet in ſeiner: Vindicatio philoſophiae Carteſianae adverſus cenſuram P. D. *Huetii*, in qua pleraque intricatiora Carteſii loca clare explanantur; Lipſ. 1706. 4.

Einfluß auf die Deutſche Philoſophie, die ſich ſchon damals zum Eklekticismus neigte. Man nahm einzelne Lehren des Des Cartes auf, und verwarf andere. Mehr Theilnahme, als in Deutſchland, gewann die Carteſiſche Philoſophie in der Schweiz, in Polen, in Ungarn und Siebenbürgen, was auffallender ſeyn würde, als es iſt, wenn man nicht erwägt, daß damals eine große Zahl Jünglinge aus dieſen Ländern auf den holländiſchen Univerſitäten ſtudirten. Michael Rhegen, der auch zu Leipzig die Carteſiſche Philoſophie zu lehren anfieng, und mit welchem C. Thomaſius deßhalb einen Streit hatte, war aus Siebenbürgen gebürtig. In Spanien und in den Spaniſchen Niederlanden, vorzüglich auf der Univerſität zu Löwen, ward das Aufkommen der Carteſianiſchen Philoſophie durch die Jeſuiten gehindert, die ihr entgegen waren. Doch gab es auch unter den Jeſuiten auſſerhalb Frankreich mehrere, welche ſie begünſtigten, und ſogar in Schriften und vom Katheder lehrten. Der berühmteſte unter dieſen iſt Antoine le Grand, Arzt zu Douay, der ſie nach der gewöhnlichen ſcholaſtiſchen Form in ein compendiariſches Syſtem brachte, und die vom Des Cartes hinterlaſſenen Lücken ergänzte *).

Auch

*) *Antonii le Grand* philoſophia vetus e mente *Renati des Cartes* more ſcholaſtico breviter digeſta; Londin. 1671. 12. *Ejusd.* Inſtitutiones philoſophiae ſecundum principia *Renati des Cartes* nova methodo adornata et explicata; Londin. 1678; Norimb. 1679. 8. Von der königl Bibliothek habe ich eine Ausgabe vor mir Norimb. 1695. 4. — *Ejusd.* Hiſtoria naturalis Londin. 1673. 8. Brucker (Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. II. p. 274) erwähnt einer kleinen Schrift des le Grand über die Apathie der Stoiker unter dem Titel: L'homme ſans paſſion, die ich aber nicht geſehen habe.

Auch in England war die größere Zahl der Philoſophen dem Carteſianismus entgegen, wovon die Urſache theils in der noch herrſchenden Ariſtoteliſchen Philoſophie, theil in den Anhängern des Hobbes zu ſuchen iſt, welchen Des Cartes etwas zu verächtlich behandelt hatte. Dazu kam, daß die Carteſianiſchen Grundſätze den Britiſchen Theologen nicht minder verdächtig waren, als die Hobbeſiſchen, und ſie ſtritten daher mit gleichem Feuereifer gegen beyde. Am heftigſten lehnten ſich gegen jene auf Ralph Cudworth und Samuel Parcker. Der erſtere griff ſie an in ſeinem Werke: Syſtema intellectuale, und gab ſowohl von ihr, als auch von der Philoſophie ſeines Landsmannes, des Hobbes, nicht undeutlich zu verſtehn, daß beyde den Weg zum Atheismus bahnten. In jener misfiel ihm beſonders die Behauptung, daß der Materie urſprünglich von der Gottheit Geſetze der Bewegung eingedrückt ſeyen, nach welchen ſich hernach die Weltkörper gebildet hätten, weil dieſe Behauptung ſich mit ſeiner eigenen Hypotheſe von den erzeugenden Formen (formis genitricibus) nicht vertrug. Das Carteſianiſche Argument für das Daſeyn Gottes aus der Idee desſelben erklärt er, wie es Des Cartes vorgetragen hatte, für einen Trugſchluß, und ſuchte ihm eine andere Wendung zu geben, wodurch es bündiger würde *). Noch beſtimmter und leidenſchaftlicher äußerte ſich über den Atheismus als Folge der Carteſiſchen Philoſophie Samuel Parcker in ſeinen Diſputationibus de Deo et providentia divina. "Des Cartes", ſagt er, "habe anfangs bey ſeiner Philoſophie keineswegs irreligiöſe Abſichten gehabt; allein da er vom Kriegsſtande, nur mit mathematiſchen Kenntniſſen ausgerüſtet, zur Entwicke-

*) *Rad. Cudworth* Syſtema intellect. p. 150 ſq. p. 886 ſq.

wickelung ſeines philoſophiſchen Syſtems übergegangen ſey, ſo habe er ſich eingebildet, daß ſich nach eben den mechaniſchen Geſetzen, nach welchen Kriegslager und Zelte aufgeſchlagen würden, auch Welten bauen ließen; und daher habe er die Philoſophie ſo behandelt, daß alle Wiſſenſchaft von einem Weltſchöpfer durch ihn ganz aufgehoben worden ſey. Zwar räume Des Cartes ein, daß die Materie, aus welcher dieſe ſichtbare Welt hervorgegangen, zuerſt von Gott erſchaffen, in Partikeln von einer gewiſſen Größe getheilt, und durch ein beſtimtes Maaß bewegender Kraft in Wirkſamkeit geſetzt ſey. Da aber doch hernach die Materie durch ihre eigenen nicht von Gott beſtimmten Geſetze nach Des Cartes Meynung ſich ſelbſtſtändig zu dem gegenwärtigen Weltalle geformt habe; ſo ſey offenbar, daß er Gott, ungeachtet er ihm anfangs die Weltſchöpfung zugeſchrieben, doch hernach wieder davon ausgeſchloſſen habe. Man müſſe daher ſogar fürchten, daß ſelbſt jene wenigen zugeſtandenen Sätze nur zum Scheine und nicht im Ernſte von ihm eingeräumt ſeyen; zumal da er mit allen Atheiſten den Grundſatz gemein habe, die wahre Naturlehre dürfe nicht von den Zwecken der Dinge entlehnt werden." An einer andern Stelle zürnt Parcker ſehr auf den Des Cartes, weil er durch den Beyfall, welchen ihm ſeine Entdeckungen in der Geometrie erworben, ſo ſtolz geworden ſey, allen Wiſſenſchaften neue Principien unterlegen, und ſich gewiſſermaßen die Ehre ihrer Erfindung aneignen zu wollen. Er führt Beyſpiele und Gründe an, wie wenig ihm jenes gelungen ſey, und wie ſehr geringe Anſprüche er auf die angemaaßte Ehre habe *). Cudworth und

*) *Sam. Parcker* Dispp. de Deo et provid. div. III. p. 221. VI. 489 ſq.

und Parcker haben beyde die Phyſik des Des Cartes nicht recht verſtanden, oder durch Vorurtheile und eigene Hypotheſen geblendet, ſie gemisdeutet. Sie tadelten daran, was gerade vorzüglich rühmlich iſt, die Verbannung der Endurſachen aus der Phyſik, und den Verſuch einer natürlichen mechaniſchen Erklärung des Welturſprungs als ſolchen, ſollte dieſer auch in ſeinen Gründen und Reſultaten keine Prüfung aushalten. Le Grand vertheidigte den Des Cartes gegen Parcker in einer beſondern Apologie.

Mäßiger urtheilte über Des Cartes und den Werth ſeiner Philoſophie Henricus Morus, der jenen perſönlich kennen gelernt, und ſo lange derſelbe lebte, auch einen freundſchaftlichen Briefwechſel mit ihm unterhalten hatte. Er misbilligte das Verfahren ſeiner Collegen, die den Des Cartes des Atheismus und der Irreligioſität beſchuldigten; aber er machte doch gegen die Behauptungen dieſes ſehr bedeutende Einwürfe in einer Epiſtola, quae apologiam complectitur pro Carteſio, quaeque introductionis loco eſſe poterit ad univerſam philoſophiam Carteſianam. Dieſes Sendſchreiben des Morus iſt auch in einer anderweitigen Hinſicht merkwürdig, ſoferne es zur Erläuterung ſeiner eigenen Vorſtellungsart und ihres Unterſchiedes von der Carteſianiſchen dient. Zu den Behauptungen, welche Morus ſchlechthin verwarf, gehörte unter andern die: daß die Thiere belebte Maſchinen ſeyen. Auch, meynte er, daß Des Cartes der Teleologie Unrecht gethan habe. Wenn übrigens Morus geglaubt hat, die Rolle des Vermittlers zu ſpielen, und indem er einerſeits den Apologeten des Des Cartes machte und ihn mit Lobſprüchen überhäufte, andererſeits man-

che

che ſeiner Meynungen beſtritt, die erbitterten Parteyen einander zu nähern, oder es wenigſtens für ſeine Perſon mit keiner derſelben ganz zu verderben; ſo ward er in ſeiner Erwartung durchaus betrogen. Die enthuſiaſtiſchen Carteſianer nahmen es übel, daß er ihren Meiſter nicht unbedingt geprieſen hatte, und rückten es ihm ſehr bitter vor, daß er erſt Lob mit voller Hand ausſpende, und es hernach durch ſeinen Tadel wieder vernichte *). Die Polemik der Britiſchen Theologen gegen den Carteſianismus hatte ebenfalls die Wirkung, daß der Vortrag des letztern auf der Univerſität zu Oxford verboten wurde **), obgleich dieſes in England ſo wenig, wie anderswo, der Verbreitung des Studium's desſelben Eintrag that. Erſt durch die Phyſik des Newton wurde derſelbe völlig verdrängt ***).

In Frankreich that der Aufnahme und dem Ruhme der Carteſiſchen Philoſophie nach dem Tode ihres Stifters nichts größern Abbruch, als daß ſich, außer dem Gaſſendi u. a., auch Hüet gegen ſie erklärte, und ſie zugleich mit den Waffen des Skepticismus und einer perſifflirenden Satire angriff. Ich habe ſchon oben des Hüet und ſeiner philoſophiſchen Schriften gedacht. Die letztern machten bey dem franzöſiſchen Publicum kaum eine ſo lebhafte Senſation, als die

*) S. *Baillet* Vie de Mr. *des Cartes* lib. VII. c. 15. p. 121. *Rapin* reflexions ſur la philoſophie p. 284. *Nouvelles* de la republique des lettres l'an 1684. p. 301.

**) *Feind* theatr. philoſ. p. 317.

***) *Monmorin* Diſſertation ſur les principes de phyſique de Mr. des Cartes comparez à ceux des philoſophes Anglois; S. Europe ſavante l'an 1718. Octobr. art. 8.

die kleine Broſchüre, worin er die erdichtete Reiſe des Des Cartes nach Lappland, um dort ſeine Philoſophie zu lehren, erzählte. Sie würde zuverläſſig eine noch ſtärkere und allgemeinere Senſation hervorgebracht haben, wenn Hüet gleich nach ihrer Erſcheinung als Verfaſſer derſelben bekannt geworden wäre *).

Faſt zu gleicher Zeit mit jener Broſchüre erſchien die berühmte Satire des P. Daniel auf die Carteſiſche Theorie vom Weltſyſteme: Voyage du monde de Des Cartes, gleich anziehend durch gründliche Kritik und durch die witzig komiſche romantiſche Einkleidung. Die Hauptabſicht dieſes Romans war, zu zeigen, daß keine philoſophiſche Hypotheſe vom Weltſyſteme in ihren Principien unbegründeter und in ihren Folgerungen unzuſammenhangender mit den Principien ſey, als die Carteſiſche. Die Carteſianer gaben damals zu, daß einige dieſer Principien für bloße Vorausſetzungen ohne Beweis angeſehen werden könten, welche zu bezweifeln die Vernunft allerdings berechtigt ſey; gleichwohl, meynten ſie, falls jene Vorausſetzungen einmal zugeſtanden würden, folge Alles ſo natürlich, in einer ſolchen Ordnung und Klarheit, daß die Evidenz der Folgerungen ſich ſo zu reden auch den Principien mittheile, und die Vernunft von ſelbſt ſich bequeme, die Sätze für Wahr-

*) Nouveaux memoires pour ſervir à l'hiſtoire du Carteſianisme. Par M. G. de l'A., de l'Academie françoiſe; à Paris 1692; Uytrecht 1693. und à Amſterdam 1698. 12. Die letztere Ausgabe befindet ſich auf der Göttingiſchen Bibliothek. Die Buchſtaben M G. bezeichnen Mr. *Gilles de l'Aunay*, in deſſen Hauſe zu Paris öffentliche philoſophiſche Conferenzen gehalten wurden, und der dem Hüet ſeinen Namen lieh. S. des Maizeaux zu den Lettres de Bayle p. 477. Vgl. Mem. de Trevoux 1709. p. 1428. Daß Hüet Verfaſſer war, bezeugt er ſelbſt in den Comment. de rebus ad eum pertin. p. 389.

Wahrheiten gelten zu laſſen, welche vorher bloß hy-pothetiſch waren angenommen worden. Dies läßt ſich vielleicht, erwiederte der P. Daniel, von einigen Puncten der Carteſiſchen Naturphiloſophie zugeſtehen, vorzüglich von denen, welche die Natur einiger ſinn-licher Qualitäten betreffen, mit denen man, wenn man ſie ohne Vorurtheil würdigt, zufrieden zu ſeyn Urſache hat; aber es iſt falſch in Beziehung auf die allgemeine Theorie des Des Cartes vom Weltſyſte-me, und die Folgerungen, welche er daraus zieht; und dies war es, was die Reiſe in die Carteſiſche Welt in's Licht ſetzen ſollte. In der That war dieſer Theil des Carteſianismus noch am wenigſten geprüft und angefochten worden. Man hatte dem Des Car-tes ſelbſt noch während ſeines Lebens eine Menge Ein-würfe gegen ſeine Metaphyſik, ſeinen vermeynten neuen Beweis der Exiſtenz Gottes, ſeine Unterſcheidung des Körpers und der Seele, ſeine Theorie des Lichtes und der Bewegung gemacht. Aber ſehr Wenige hat-ten ihn über ſeine Wirbelhypotheſe beunruhigt, die doch der Grund aller ſeiner Behauptungen von der Bewegung der Planeten, von der Ebbe und Fluth des Meers, von der Leichtigkeit und der Schwere der Körper, und ſelbſt von ſeiner Theorie des Lichts iſt, an der er ſelbſt ſo großes Wohlgefallen fand. Zwar blieben die Carteſiſchen Behauptungen über dieſe Ge-genſtände im Einzelnen nicht ganz unbezweifelt; auch ihnen wurden von verſchiedenen Schriftſtellern man-cherley Schwierigkeiten entgegengeſetzt; allein man prüfte ſie doch nicht in ihrem Verhältniſſe zur Hypo-theſe des Des Cartes im Ganzen. Dieſe Prüfung hingegen wählte ſich der P. Daniel vorzüglich zum Gegenſtande. Mit Recht, glaubte dieſer, würde er der ſchlimmſte und gefährlichſte Gegner des Des Car-

tes ſeyn, wenn es ihm gelungen ſeyn ſollte, ſeinen Zweck erreicht zu haben. Denn was dieſen Philoſophen von andern unterſcheidet, ſey nicht ſowohl das Verdienſt, einige einzelne Naturerſcheinungen glücklich erklärt zu haben — ein Verdienſt, das ihm mit tauſend andern ſowohl ältern als neuern Philoſophen und Phyſikern gemein ſeyn würde — ſondern vielmehr der Umſtand, die Theorie eines ganzen Weltſyſtems erfunden zu haben, aus welcher, wenn ſehr einfache und leicht verſtändliche Principien eingeräumt werden, ſich von allen Naturbegebenheiten ohne Ausnahme Rechenſchaft geben ließe. Der Plan einer ſolchen Theorie, welchen Des Cartes nach dem Ausſpruche ſeiner Verehrer in der That realiſirt haben ſollte, war es, der ihm ſo großen Ruhm erworben hatte. Es kam alſo darauf an, darzuthun, daß ſeine Theorie unzuſammenhängend und voll Widerſprüche ſey, und eine Vorausſetzung die andere vernichtet. Würde dies dargethan, ſo würde das Carteſiſche Syſtem von ſeiner empfindlichſten Seite angegriffen und erſchüttert ſeyn.

Die Idee des Romans des P. Daniel iſt dieſe: Es geht mit der Welt des Des Cartes, wie mit allen neu entdeckten Ländern; die Erzählungen der Reiſenden ſind ſo verſchieden, widerſtreitend und abentheuerlich, daß man nicht weiß, was man davon glauben ſoll. Kaum war von jener neuen Welt die Rede, als Franzoſen, Engländer und Holländer u. a. wetteiferten, ſie aufzuſuchen. Bloß die Spanier waren vor der Inquiſition bange; denn auch dort dreht ſich die Erde um die Sonne, wie in der Welt des Kopernicus. Aber die Berichte, die die Reiſenden davon geben, ſind einander ſchnurſtracks entgegengeſetzt.

Nach

Nach Einigen iſt die Carteſiſche Welt ein verworrenes Chaos, in dem man ſich nicht einmal von der Stelle bewegen kann. Es giebt da kein Licht und keine Farben, weder Wärme noch Kälte, weder Trockenheit noch Feuchtigkeit, keine Pflanzen und Thiere. Man hat da nicht bloß ein Recht, ſondern es wird ſogar befohlen, Alles zu bezweifeln. Man bezweifelt einem Menſchen in's Geſicht, daß er ein Menſch ſey, wenn er auch ausſieht und ſich verhält, wie andere Menſchen, ſo lange bis er conſequent geſprochen und dadurch bewieſen hat, daß er Vernunft habe. Die Leute in dieſer Welt ſind überhaupt hochmüthig und verachten ihre Vorgänger und das Alterthum; den Ariſtoteles verkleinern ſie bey jeder Gelegenheit; auch ſind ſie ſchlechte Chriſten und noch ſchlechtere Katholiken. Dagegen behaupten Andere, es könne keine größere und bewundernswürdigere Ordnung und Harmonie exiſtiren, als in der Welt des Des Cartes; alles richte ſich dort nach beſtimmten Geſetzen und Regeln der Natur. Von vielem unnützen Geräthe, womit die Philoſophen unſere Welt erfüllt und verwirrt haben, wird man gar nicht behelligt. Die Sinne machen dieſelben Eindrücke, aber die Urſachen ſind bekanter und beſſer erklärt. Das Chriſtenthum wird von keiner Philoſophie ſo begünſtigt und unterſtützt, wie von der Carteſianiſchen; das Daſeyn Gottes wird aus der Idee deſſelben bewieſen, und würde von Menſchen erkannt werden, wenn auch keine Natur exiſtirte, die es verkündete, wodurch alſo der Glaube an Gott und die Religion noch mehr beſtätigt werden.

Dieſer Widerſtreit der Nachrichten über die Welt des Des Cartes reizt die Neugierde des Helden im Romane. Er wird mit einem Greiſe, ehemaligen

 vertrau-

vertrauten Freunde des Philoſophen, welchem dieſer ſeine verborgenſten Geheimniſſe offenbart hatte, bekant. Er erfährt, daß Des Cartes die Kunſt erfunden habe, die Seele vom Körper mittelſt einer Priſe Schnupftaback zu trennen, und durch das Riechen vom Ungariſchen Waſſer wieder mit demſelben zu verbinden; daß Des Cartes daher gar nicht todt ſey, ſondern noch oft in ſeinen Körper zurückkehre, ſeine Freunde beſuche, und ihnen ſeine neue Entdeckungen mittheile; und daß der Greis ſelbſt zu dieſen Günſtlingen des Philoſophen gehöre. Der Erzähler hält dieſe Nachrichten anfangs für eine Allegorie, die auf die Dunkelheiten der Carteſiſchen Philoſophie Beziehung habe; allein zu ſeinem nicht geringen Schrecken erſcheinen ihm in einer Nacht bey hellem Mondſcheine jener Greis nebſt dem P. Merſenne, und laden ihn ein zu einer Reiſe zum Des Cartes, der itzt im dritten Himmel, dem undlichen leeren Raume jenſeit des Himmels der Fixſterne ſich aufhalte, um eine neue Welt zu bauen, zuvor aber aus Gefälligkeit gegen den Fremden ein Experiment im Kleinen damit machen wolle. Dieſe Reiſe wird nun angetreten. Ein kleiner Neger, der vormals in Dienſten des Regius zu Uytrecht geweſen ſeyn ſollte, und dem ſein Herr das Geheimniß, den Körper zu verlaſſen, und wieder zu beſeelen, welches Des Cartes ihm als ſeinem Schüler und Günſtlinge einſt ebenfalls anvertraute, verrathen hatte; der auch von dem Geheimniſſe Gebrauch machte, und itzt in Dienſten des Des Cartes ſich befand, wird beſtellt, während der Abweſenheit des Fremden, für den Körper desſelben Sorge zu tragen. Die weitern Abentheuer, welche die Reiſenden unterweges haben, und welche zu Behikeln dienen, die Carteſianiſche Philoſophie, hauptſächlich die Kosmophyſik,

phyſik, bald zu widerlegen, bald lächerlich zu machen, wobey alle die Gründe und Raiſonnements benutzt werden, welche die Gegner des Des Cartes noch bey ſeinem Leben vorbrachten, gehören nicht hierher. Der ganze Roman iſt einer der witzigſten in ſeiner Art, und auch zur Geſchichte des Carteſianismus und ſelbſt zur philoſophiſchen Beurtheilung dieſes, unter andern was ſein Verhältniß zum Ariſtoteliſchen Syſteme betrifft, im hohen Grade lehrreich.

Der P. Daniel ließ es nicht bey den Angriffen auf die Carteſiſche Theorie des Weltſyſtems bewenden, welche ſein eben charakteriſirter Roman enthielt. Er gab heraus eine: Suite du voyage du monde de *Des Cartes*, ou nouvelles difficultez propoſées à l'auteur du voyage du monde de Des Cartes; avec la refutation des deux defenſes du Syſteme général du monde de Des Cartes *). Die Veranlaſſung dazu war eine Reihe Einwürfe, welche im vierten Theile der Voyage du monde de Des Cartes vorkommen. Sie waren angeblich dem Erzähler dieſer Reiſe nach ſeiner Rückkunſt in die Heimath von Peripatetikern gemacht, und da er ſie nicht zu beantworten wußte, ſo hatte er ſie durch den Geiſt des P. Merſenne dem Des Cartes zur Auflöſung zugeſchickt. Aber auf dieſen

*) Voyage du monde de Des Cartes. Tome premier. Die erſte Ausgabe, die ich nicht geſehen habe, erſchien zu Paris 1692; und wurde kurz nachher zu Amſterdam nachgedruckt. Einen ſpätern Nachdruck zu Amſterdam 1700 beſitzt die Göttingiſche Bibliothek. Die Suite du Voyage du monde kam zuerſt heraus à Paris 1693. 1695; hernach à Amſtd. 1695. Von beyden Werken exiſtirt eine treffliche lateiniſche Ueberſetzung; Amſtelaedami 1694. 8.

dieſen machten ſie einen ſehr ungünſtigen Eindruck für den Erzähler, weil Des Cartes ſich in den Kopf ſetzte, der Erzähler ſey ſelbſt ihr Urheber, oder ſey wenigſtens mit den Peripatetikern im Einverſtändniſſe, um die Hauptpuncte des Carteſianismus zu widerlegen. Es erfolgte alſo in Form eines Briefes an den Verfaſſer der Voyage du monde de D. C. von einem Peripatetiker die Fortſetzung jener Einwürfe, die Erkentniß der Thiere betreffend. Auf dieſen Brief antwortet derſelbe in einem Tone, der weder Achtung noch Schonung weiter gegen Des Cartes und ſeine Parten ausdrückt; und auch die angehängte Kritik von zwey kleinen Abhandlungen zur Vertheidung der Carteſiſchen Kosmophyſik beweiſt, daß er ſich mit der alten Philoſophie völlig ausgeſöhnt und bey der neuen ſeine Rechnung nicht gefunden habe. Den Beſchluß dieſes zweyten Werks des P. Daniel machte eine Hiſtoire de la conjuration faite à Stokolm contre Mr. *Des Cartes*. Es iſt hier in der Manier des Lucian die drolligte Idee ausgeführt, daß alle die Accidenzen und Qualitäten, denen Des Cartes die ſelbſtſtändige Subſtantialität abgeſprochen, oder deren Natur er anders erklärt hatte, als in der ältern gangbaren Philoſophie geſchehen war, ſich während ſeines Aufenthalts zu Stockholm gegen ihn verſchwören. Die Bewegung nimmt ſich lange ſeiner an, und vertheidigt ihn gegen die Beſchwerden der übrigen Qualitäten; allein nachdem ſie überführt iſt, daß ſie ſelbſt im Carteſiſchen Syſteme kein von der Materie verſchiedenes Weſen, ſondern nur einen accidentellen Modus derſelben ausmache, giebt ſie ihn ebenfalls auf. Des Cartes wird alſo von der Verſammlung der Qualitäten feyerlich für einen ſectiriſchen Neuerer und Rebellen gegen die alte und wahre Philoſophie, für

einen

einen Störer der Kategorieen, einen Feind der virtutes und facultates occultae, der accidentia abſoluta et non abſoluta, der qualitates primariae et ſecundae, der formae ſubſtantiales et accidentales u. w. erklärt. Die Hitze übernimmt es, die Strafe an ihm zu vollziehen, und ihn durch Empörung der widerſtreitenden Qualitäten in ſeinem Körper zu tödten. Sie bewirkt bey ihm ein heftiges Fieber mit Raſerey verbunden, woran er ſtirbt.

Gerade bey einem gelehrten Publicum, wie das Franzöſiſche, wenn es auch anfangs durch den Reiz der Neuheit des Carteſiſchen Syſtems geblendet ſich zum Theile enthuſiaſtiſch für dasſelbe intereſſirt hatte, mußte doch jene Art des Angriffs eine jenem Syſteme ſehr nachtheilige Wirkung hervorbringen. Man wird im Ernſte mistrauiſch gegen philoſophiſche Vorſtellungsarten und Hypotheſen, die Gegenſtände für Scherz und Lachen abgeben, und es iſt eine ſehr richtige Bemerkung, daß die beſte Probe von der Haltbarkeit einer Philoſophie iſt, ob ſie lächerliche Anwendungen vertragen kann, ohne dadurch an ihrem Anſehn und wiſſenſchaftlichen Werthe im Urtheile der Vernünftigen etwas zu verlieren. Der Carteſianismus hielt dieſe Probe nicht aus, und konte ſie ſeiner Beſchaffenheit nach nicht aushalten. Hüet und Daniel hatten ihn nicht bloß verſpottet, ſondern ihm zugleich wichtige Gründe entgegengeſetzt, und dieſe trafen um ſo ſtärker und waren um ſo ſchwerer abzulehnen, weil ſie durch Spott und Laune gewürzt beym Publicum leichtern Eingang fanden, und dieſes für ſich einnahmen. Freylich blickte der einſeitige philoſophiſche Parteygeiſt durch die Satire hindurch; aber wenn dieſer, zumal bey philoſophiſchen Streitigkeiten, die Lacher

 auf

auf ſeine Seite zieht, ſo hat er ſehr viel gewonnen, und dies war bey Hüet und Daniel, zum mindeſten in Frankreich, der Fall.

Was bey den Franzoſen die Carteſiſche Philoſophie, ungeachtet der Satiren und Spöttereyen gegen ſie, noch eine Zeitlang begünſtigte, und gewiſſermaßen im Flore erhielt, waren theils die Geſchmackloſigkeit und Pedanterey der neuern Ariſtoteliker, welche gegen die Fülle an neuen ſinnreichen Ideen und Hypotheſen und die Klarheit der Schreibart des Des Cartes ſehr contraſtirte, theils der Widerſtreit der Philoſophen gegen einander, theils die wirklich ſchätzbaren Entdeckungen des Des Cartes in der Mathematik und Phyſik, obgleich er in Anſehung der letztern ſich zu ſehr den Flügeln der Phantaſie anvertraut und in luſtige Träume verloren hatte. Die vornehmſten Anhänger und Verbreiter des Carteſianismus nach dem Tode ſeines Urhebers waren Claude Clerſelier, Jaques Rohault, de la Forge, und Pierre Sylvain Regis. Der erſte hatte mit dem Carteſius, noch während dieſer lebte, in ſehr vertrauter freundſchaftlicher Verbindung geſtanden, und ihm iſt die Herausgabe der Opera poſthuma deſſelben zu verdanken. Seine geiſt- und geſchmackvolle Darſtellung der Carteſiſchen Lehren verbunden mit einem ſehr liebenswürdigen Charakter und ſeinem Tone des geſellſchaftlichen Umgangs, der ihm die Achtung der Gegner ſelbſt verſchaffte, trugen zur Aufnahme der Carteſiſchen Philoſophie, vorzüglich in Paris, außerordentlich viel bey. Gleich thätig für denſelben Zweck war mit dem Clerſelier der Schwiegerſohn deſſelben Jakob Rohault; denn die Carteſiſche Philoſophie hatte ſelbſt dieſes Band der Verwandtſchaft

zwiſchen

zwiſchen beyden geknüpft. Rohault lehrte anfangs zu Paris Mathematik und Phyſik mit großem Beyfalle; er erhielt von ſeinem nachherigen Schwiegervater einige Schriften des Des Cartes, welche dieſer in's Franzöſiſche überſetzt hatte, zur Durchſicht und Prüfung; dieſe Beſchäfftigung bewirkte ſeinen Uebergang zum Carteſianismus, welchen er, hauptſächlich in Beziehung auf die Kosmophyſik, durch ſeine eigenen mathematiſchen und phyſikaliſchen Einſichten berichtigte, beſtätigte, und erweiterte. Zuweilen mag er es mit ſeinem Enthuſiasmus für die Carteſiſche Philoſophie übertrieben haben; oder es war eine Pedanterey in ſeinem perſönlichen Betragen, die ihn für den Moliere zu einem Gegenſtande der komiſchen Laune machte. Seine Phyſikaliſchen Inſtitutionen erwarben ihm dagegen ſowohl in Frankreich als in England deſto größern Ruhm *).

In Anſehung der eigentlichen ſpeculativen Philoſophie, beſonders der Seelenlehre, iſt für die Geſchichte des Carteſianismus noch wichtiger, als die beyden eben erwähnten Anhänger desſelben, Ludewig de la Forge, Arzt zu Saumur. In ſeinem Tractate de mente humana ſuchte er die Carteſiſche Seelenlehre weiter aufzuklären, und die entgegenſtehenden Vorſtellungsarten zu widerlegen **). Nur in der Lehre

*) Sie erſchienen franzöſiſch zu Paris 1671; hernach zu London 1682 und zu Brüſſel 1708. In's Lateiniſche wurden ſie überſetzt von Theoph. Bonetus, und Samuel Clarcke und Anton le Grand fügten Anmerkungen hinzu.

**) Der vollſtändige Titel des Werks iſt in der Ausgabe, die ich vor mir habe: *Ludovici de la Forge* Tractatus de mente humana, ejus facultatibus et functionibus, nec

lehre von dem Grunde der Harmonie des Leibes und der Seele wich er vom Des Cartes ab, und wurde der erſte Urheber der Hypotheſe von den gelegenheitlichen Urſachen (Syſtema cauſarum occaſionalium), welche nachher Malebranche weiter ausführte. In ſeiner Einleitung bemühte er ſich zur Empfehlung der Carteſiſchen Philoſophie überhaupt die Uebereinſtimmung derſelben mit den Grundſätzen des Auguſtin darzuthun, auf welchen ſich auch ſchon Des Cartes bey ſeinem Leben, nachdem er zuerſt vom Arnaud auf jene Uebereinſtimmung aufmerkſam gemacht worden war, berufen hatte.

Da die Erklärung, welche de la Forge von der Harmonie zwiſchen Leib und Seele giebt, ihm eigenthümlich iſt, ſo will ich hier dieſelbe näher erörtern *). Die Verbindung des Leibes und der Seele iſt ſo ſchwer zu begreifen, wenn man Geiſt und Körper als ihrem Weſen nach entgegengeſetzte Subſtanzen denkt, daß viele durch die damit verbundenen Schwierigkeiten bewogen ſind, jenen Gegenſatz geradehin zu leugnen, und ſich zum Materialismus zu bekennen. Die Unterſuchung hat alſo ein hohes Intereſſe, da ohne ſie ſo wenig die wahre Natur und Beſtimmung des Menſchen eingeſehen werden kann, als auch die Natur des menſchlichen Geiſtes an und für ſich in ſeinem Verhältniſſe zum Körper und zu andern Geiſtern. Um die Art der Verbindung zwiſchen Leib und Seele richtig zu faſſen, muß man ſich zuvörderſt der Idee jeder Art

nec non de ejusdem unione cum corpore, ſecundum principia *Renati Des Cartes*, per J. F (*Joannem Flender*); Bremae 1674. 4. Die ältern Ausgaben habe ich nicht geſehen.

*) Tract. de mente hum. cap. XIII.

Art von localer Gegenwart der Seele entſchlagen, deren dieſe, als durchaus nicht reel ausgedehnt, gar nicht fähig iſt; ferner muß man ſich jene Verbindung nicht ſo vorſtellen, als ob dadurch aus zwey Subſtanzen Eine, oder die geiſtige Subſtanz körperlich und die körperliche geiſtig würde. Beyde Subſtanzen, Seele und Körper, bleiben auch nach ihrer Verbindung, was ſie vorher waren, und behalten die eigenthümlichen Merkmale, wodurch ſie ſich vorher von einander ſpecifiſch unterſchieden. Endlich die Verbindung von Seele und Leib geſchieht nicht durch dasjenige, was den Gegenſatz zwiſchen ihnen begründet; ſondern vielmehr durch Etwas, worin ſie eine gewiſſe Relation zu einander, eine gewiſſe Aehnlichkeit mit einander haben.

Da wir überall nur von zwey Gattungen Subſtanzen, von Seelen und Körpern, Begriffe haben, ſo laſſen ſich auch nicht mehr als drey verſchiedene Arten der Verbindung von Subſtanzen denken: entweder zwiſchen zwey Körpern, oder zwiſchen zwey Seelen, oder zwiſchen Seele und Körper. Das Band der Verbindung der Körper iſt die Localvereinigung, wodurch die Körper einander berühren, und von einander leiden können; das Vereinigungsband der Seelen iſt die Liebe; Seele und Körper können nicht anders verbunden werden, als mittelſt des Willens, welcher durch ſeine Thätigkeiten aus ſeinem Subjecte herauswirkt. Man kann folglich alsdenn eine Verbindung zwiſchen Körper und Seele annehmen, wenn einige Bewegungen jenes von den Gedanken dieſer, und umgekehrt einige Gedanken dieſer von den Bewegungen jenes abhangen, die Urſache dieſer Abhängigkeit mag nun von dem Willen der Seele

le ſelbſt herrühren, oder von einem andern über dieſen erhabenen Willen.

Es laſſen ſich gegen dieſe Vorſtellungsart von der Verbindung zwiſchen Körper und Seele nur zwey Einwürfe vorbringen: 1) daß die gegenſeitige Abhängigkeit des Körpers und der Seele in Anſehung ihrer Thätigkeit und ihres Leidens ſchon die Vereinigung beyder vorausſetze; 2) daß jene Vereinigung keine phyſiſche, ſondern eine bloß moraliſche ſeyn würde, weil ſie bloß die Wirkung des freyen Willens der Seele iſt. Auf den erſten Einwurf erwiederte de la Forge: Es ſey nicht nöthig, daß die Seele ſich im Körper befinde, bevor ſie auf denſelben einwirke, da die Seele als ſolche betrachtet eigentlich nie in einem Orte ſey, und man bloß inſofern ihr eine örtliche Exiſtenz beylegen könne, als ſie durch ihren Willen wirke. Vielmehr ſo wie die Exiſtenz der Seele in der Zeit nicht vor ihrer Thätigkeit hergeht, ſo braucht ſie auch nicht nothwendig im Körper zu ſeyn, bevor ſie wirkt. Da die Seele keine andere Thätigkeiten hat, als ihre Gedanken, und nicht anders in einem Orte ſeyn kann, als ſoferne ſie daſelbſt wirkt; ſo können wir die Exiſtenz der Seele im Körper für nichts anders halten, als für das Denken in dieſem Körper, d. i. daß ſie Gedanken habe, die von dem Körper abhangen, wenn wir nicht ganz unverſtändlich uns hierüber ausdrücken wollen. Auf einen andern Einwurf, daß die Verbindung zwiſchen Seele und Leib keine phyſiſche, ſondern eine moraliſche ſeyn würde, weil ſie bloß die Wirkung des freyen Willens der Seele ſey, antwortete de la Forge erſtlich: Es werde hier unrichtig gefolgert. Indem ich eine Kugel fortſtoße, ſo kann die Bewegung, welche hierauf erfolgt, darum keine

bloß

bloß moraliſche heißen, weil ich ſie aus freyem Willen bewirkt habe; ſie iſt nichts deſtoweniger eine phyſiſche. (Dieſe Antwort des de la Forge trifft nicht. Die Bewegung der Kugel iſt freylich eine phyſiſche; aber nicht die Bewegung der Seele; dieſe, die aus dem freyen Willen hervorgeht, iſt moraliſch.) Ferner erklärt er die Verbindung zwiſchen Leib und Seele nur dann für bloß moraliſch, wenn die Seele in ihrer Vereinigung mit dem Körper ſelbſt ihre Gedanken an gewiſſe Bewegungen des Körpers bindet, und dieſe Verbindung nach freyem Belieben abbrechen oder verändern kann. Hingegen läßt ſich nicht eben dieſes behaupten, wenn das Band zwiſchen ihren Gedanken und den körperlichen Thätigkeiten nicht in ihrer Gewalt, und die Vereinigung oder Nichtvereinigung mit den letzteren nicht von ihr abhängt. Folgt die Vereinigung aus dem göttlichen Rathſchluſſe, nach welchem alle Dinge ſo von Gott regiert werden, wie wir wahrnehmen; ſo muß die Verbindung für eben ſo natürtürlich (phyſiſch) gehalten werden, wie jede andere in der körperlichen Natur. Denn was iſt die Natur anders, als die Ordnung, nach welcher Gott ſeine Geſchöpfe regiert? Was dieſer Ordnung gemäß geſchieht, das geſchieht natürlich.

Noch könnte auch folgender Einwurf gemacht werden: Wenn in der wechſelſeitigen Abhängigkeit die Verbindung zwiſchen Leib und Seele beſteht, ſo könte man, falls die Thätigkeiten der Seele und des Körpers aufhören, zu concurriren, und nicht mehr zugleich bemerkt werden, wie dieſes in der Lethargie, in Ekſtaſen, bey Zuſtänden des tiefen Nachdenkens ſich ereignet haben kann, alsdenn ſagen, daß die Seele ganz vom Körper getrennt ſey, der Menſch alſo jedesmal

ſterbe,

ſterbe, ſooft er in jene Zuſtände geräth, was doch offenbar ungereimt ſeyn würde.

Die Antwort iſt: Das Weſen der Verbindung beyder Subſtanzen, des Leibes und der Seele, wird keinesweges ſo angenommen, als ob ſie in einem Zuſammenwirken und einer wirklichen Gemeinſchaft ihrer Thätigkeiten (in concurſu et actuali commercio operationum) beſtände; ſondern ſie beruht auf der gegenſeitigen Abhängigkeit der Thätigkeiten beyder, die gar nicht aufhört, wenn auch die wirkliche Gemeinſchaft auf einige Zeit unterbrochen ſeyn ſollte; ſobald nur derjenige, der Leib und Seele verbunden hat (Gott), ſeinen Willen nicht ändert, und der Körper nicht unfähig iſt, diejenigen Bewegungen hervorzubringen, mit welchen die Gedanken der Seele unmittelbar verknüpft ſind. Dies wird indeſſen noch einleuchtender werden aus einer genauern Erläuterung der Art, wie Leib und Seele eigentlich verbunden ſind.

Es giebt drey urſprüngliche Begriffe, wodurch wir die Natur der einfachen und zuſammengeſetzten Subſtanzen erkennen: a) der Begriff der Ausdehnung, unter welchem auch die Begriffe der Figur und Bewegung enthalten ſind, zur Erkentniß der Körperwelt; b) der Begriff des Denkens zur Erkentniß der Geiſter; c) der Begriff der Vereinigung beyder zur Erkentniß ihrer Verbindung *). Daher hat der Menſch auch drey verſchiedene Fähigkeiten, um jene Begriffe aufzufaſſen, die Imagination, den reinen Verſtand, und die Sinne. Die Seele als eine denkende Subſtanz begreift ſich ſelbſt durch den reinen Verſtand. Der Körper, (oder Ausdehnung, Geſtalt und Bewegung), kann zwar auch durch den reinen Verſtand

de-

*) Ibid. cap. XIV. Cf. *Des Cartes* Epiſt. Vol. I, XXX.

begriffen werden, aber doch viel beſſer durch den Verſtand in Verbindung mit der Imagination. Was aber die Vereinigung der Seele und des Körpers betrifft, ſo wird dieſe nur dunkel durch den bloßen Verſtand, oder auch durch Verſtand und Imagination erkannt; hingegen auf's klarſte durch die Sinne. Daher Menſchen, die nie philoſophirten und bloß ihre Sinne brauchen, gar nicht daran zweifeln, daß der Körper auf die Seele, und die Seele auf den Körper wirke, und beyde als eine und dieſelbe oder als innigſt verbundene Subſtanzen betrachten.

Durch die Sinne demnach, ſowohl die äußern als die innern, durch den Trieb der Thätigkeit, und die Herrſchaft, die wir über unſere Glieder haben, erkennen wir auf's deutlichſte, daß wir nicht bloß Körper oder ausgedehnte Subſtanz ſind, ſondern daß wir auch eine Seele, eine denkende Subſtanz haben, die mit jenem auf's engſte verbunden iſt. Eben die Sinne lehren uns, daß die Verbindung ſich in einer Gemeinſchaft, in der gegenſeitigen Abhängigkeit der Bewegungen des Körpers und gewiſſer Gedanken der Seele äußere. Was aber die Verbindung zwiſchen Leib und Seele des Menſchen ſo wunderbar und merkwürdig macht, ſind ihre Gegenſeitigkeit; ihre Allgemeinheit einerſeits, daß die Seele dem Körper überall gegenwärtig iſt, und andererſeits ihre Particularität, daß nicht alle Gedanken der Seele vom Körper, und nicht alle Bewegungen des Körpers von der Seele beſtimt werden; ihre Unmittelbarkeit, daß nur die Bewegungen des eigenen Körpers von der Seele wahrgenommen werden, und wiederum die Seele nur durch ihren eigenen Willen den Körper in Thätigkeit ſetzt; daß ferner die Empfindungen der Seele auf die Bewegungen des Kör-

pers und dieſe auf die Willensäußerungen jener ſofort erfolgen; wobey doch auch zugleich auffallend iſt, daß manche Theile des Körpers in einer nähern Verbindung mit der Seele ſtehen, als andere; ihre Beſtändigkeit, daß dieſelbe Bewegung des Körpers dieſelbe Empfindung, und dieſelbe Willensidee dieſelbe Bewegung erzeugt; und auch ihre Unbeſtändigkeit, ſofern der Wille andere Bewegungen des Körpers mit ſeinen Aeußerungen verknüpfen kann, als die er gewöhnlich damit verknüpfte; endlich ihre Unabhängigkeit von unſerem Willen, ſofern die Seele weder ihren Körper ſelbſt wählen, noch ihn verlaſſen, noch die Afficirungen deſſelben nicht empfinden oder anders empfinden kann, als ſie ſind; und doch zugleich ihre Abhängigkeit von dem Willen.

Tauſend Erfahrungen lehren, daß nur gewiſſe Bewegungen des Körpers mit gewiſſen Gedanken der Seele vereinigt ſind. Diejenigen Afficirungen unſerer Gliedmaßen, die nicht mittelſt der Lebensgeiſter in den Nerven zum Gehirne fortgepflanzt werden, empfinden wir nicht; ſo wenig wie wir die Gliedmaßen des Körpers bewegen können, wenn die Lebensgeiſter nicht vom Gehirne zu den Nerven derſelben herabzuſteigen vermögen. Diejenigen Gedanken, welchen die Bewegungen des Körpers entſprechen, ſind von zwiefacher Gattung. Erſtlich die verworrenen Gedanken und die dunkeln Gefühle, die ſich beym Hunger, Durſte und andern natürlichen Trieben finden, verbinden ſich mit gewiſſen Bewegungen des Körpers; hingegen nicht die klaren und deutlichen Ideen, welche der Seele zur Beurtheilung der Wahrheit dienen. Zweytens correſpondiren den Bewegungen des Körpers die verworrenen Gedanken der Sinne, der Imagination und

des

des Gedächtniſſes. Dieſe Correſpondenz zwiſchen Körper und Seele iſt aber doch von ganz anderer Art, als ähnliche, die wir in der Erfahrung antreffen, z. B. des Steuermanns mit ſeinem Schiffe, des Reuters mit ſeinem Pferde, und ſelbſt unſers Körpers mit andern Körpern. Der Steuermann iſt durch freye Willkühr mit ſeinem Schiffe verbunden; er erkennt deutlich das Gute oder Ueble, was ihm begegnet; die Freude und Betrübniß, welche er darüber hat, iſt ſehr verſchieden vom Gefühle des Hungers, Durſtes, Schmerzes, Kitzels, denen die Seele durch ihr Verhältniß zum Körper unterworfen iſt; endlich er regiert ſein Schiff durch deutliche Erkentniß der Werkzeuge und Mittel, deren er ſich dazu bedienen muß; dahingegen die menſchliche Seele von Natur keine Erkentniß der Mittel hat, die zur Bewegung ihres Körpers nothwendig ſind; auch jene Erkentniß, falls ſie dieſelbe beſäße, ihr unnütz ſeyn würde, weil der bloße Wille zur Bewegung des Körpers hinreicht. Es iſt übrigens wahrſcheinlich, daß die Verbinduug zwiſchen Leib und Seele anfängt, ſobald der Körper der Seele Gelegenheit giebt, irgend einen Gedanken zu haben, und die Seele wiederum im Körper eine Bewegung erzeugt; ſo wie die Verbindung aufhört, wenn der Körper die Gemeinſchaft mit der Seele nicht mehr fortſetzen kann.

De la Forge ſetzt hierauf die Hauptmomente der Verbindung zwiſchen Leib und Seele und ihre letzten Gründe aus einander. Das erſte Moment der Verbindung iſt, daß jede Bewegung der Lebensgeiſter oder vielmehr jede beſondere Form ihres Laufes, wenn er aus der Zirbeldrüſe, dem Sitze der Seele, auf eine ungewöhnliche Art hervorgeht, auch mit einer gewiſſen

wiſſen Idee begleitet iſt, durch welche die Seele ei- nen gewiſſen Gedanken empfängt. Zweytens: Jede dieſer Formen iſt natürlich nur mit einer einzigen Idee, einem einzigen Gedanken verbunden, welcher jene im- mer begleitet. Drittens: Der Gedanke iſt dem Zu- ſtande des Körpers angemeſſen, froh oder traurig, ver- worren oder deutlich, je nachdem die Diſpoſition war, in welcher der Körper ſich dabey zum erſtenmale be- fand oder gewöhnlich befindet, wenn die Form, an welche der Gedanke gebunden iſt, in der Zirbeldrüſe erweckt wird. Viertens: Die Seele hat nicht das Vermögen, den Gedanken von der Form der Lebens- geiſter zu trennen, welcher natürlich mit dieſer ver- knüpft iſt. Es iſt hier aber nur die Rede von der na- türlichen Verknüpfung, nicht von einer ſolchen Vereinigung gewiſſer Gedanken mit gewiſſen beſondern körperlichen Bewegungen, welche die Gewohnheit oder der Wille in einem Menſchen bewirkt hat, und welche die Seele nach Gefallen aufheben kann. Die Ver- knüpfung der Gedanken mit körperlichen Bewegun- gen, welche die Natur in allen Menſchen bewirkt hat, kann die Seele nicht aufheben. Fünftens: Die Ge- danken der Seele, welche den Körper zum Gegenſtan- de haben, begleitet gegenſeitig die Form oder Art des Laufes der Lebensgeiſter aus der Zirbeldrüſe, die am meiſten geeignet iſt, den vorgeſetzten Zweck zu errei- chen. Sechstens: Die körperliche Bewegung, welche einmal einen gewiſſen Gedanken begleitet hat, wird denſelben immer begleiten, und beyde werden auch künftig von einander unzertrennlich ſeyn, falls die Seele hierin ihre Gewohnheit nicht ändert. Sieben- tens: Die Verbindung zwiſchen Seele und Leib wird ſo lange dauern, als das Herz ſeine Lebensgeiſter zur

Zirbeldrüſe ſenden, und dieſe ſie wieder mittelſt der Nerven in die Muſkeln zurückſenden kann.

Zum Beweiſe der obigen Sätze berief ſich ſchon Des Cartes und nach ihm de la Forge auf die Erfahrung. Die Hypotheſe von dem Sitze der Seele in der Zirbeldrüſe, und von dem Zuſammenhange der Lebensgeiſter im Körper mit den Empfindungen und Gedanken der Seele wird dabey überhaupt als entſchieden vorausgeſetzt. Dann erhellen der erſte und zweyte Satz aus dem Durſte der Waſſerſüchtigen und aus der nicht ſeltenen Beobachtung, daß Jemand, wenn ihm ein Glied, z. B. ein Finger, abgenommen worden, immer noch fortwährend die Empfindung hat, als ob ihm das Glied nicht fehle. Unter den Gedanken, welche natürlich mit gewiſſen Formen des Laufes der Lebensgeiſter verbunden ſind, ſo daß die Seele ſie nicht nach Willkühr von dieſen trennen kann, nach dem dritten Satze, werden bloß die verworrenen Vorſtellungen verſtanden, die durch die Einwirkung der Objecte auf die Sinnesorgane hervorgebracht werden, und deren Aufhebung oder Abänderung gar nicht in der Gewalt der Seele iſt; wiewohl ſie Zeichen ihrer Gedanken daraus machen kann, indem ſie eine Idee daran heftet, welche von Natur nicht damit verbunden iſt. Wenn daher Des Cartes irgendwo ſagt, wir könten gewiſſe Gedanken von der körperlichen Bewegung abſondern, mit welcher ſie natürlich verbunden wären, ſo hat er die letztere gemeynt, welche die Seele noch oben drein damit verknüpft. Die übrigen Sätze ſind für ſich klar, und werden ſchon durch die gemeine Erfahrung bewährt.

Die Urſachen der Verbindung, welche zwiſchen der menſchlichen Seele und dem Körper ſtatt findet,

det, ſind entweder allgemeine oder beſondere. Die allgemeine Urſache kann keine andere ſeyn, als der göttliche Wille. Wollte man auch zugeſtehen, daß der Körper nichts enthalte, was der Vereinigung zuwider ſey, und er alſo phyſiſch mit jedem andern Dinge vereinigt werden könne; ſo iſt doch auch nichts in ihm erkennbar, was die Urſache ſeiner Vereinigung mit der Seele ſeyn könnte. Die menſchliche Seele aber hat bloß ihren Willen, durch welchen ſie aus ſich herauswirken und ſich mit einem andern Dinge verbinden kann, und dieſer Willen kann die wirkende Urſache alles deſſen ſeyn, was in der Verbindung mit dem Körper unmittelbar von ihr abhängt; allein von unendlich vielen Dingen, die nicht von der Seele abhangen, kann er die Urſache nicht ſeyn; die Verbindung zwiſchen Leib und Seele muß alſo ihren zureichenden Grund in dem Willen eines andern Geiſtes haben. Nun ließe ſich freylich denken, daß Gott den Willen eines Engels zu der Verbindung gebraucht hätte; allein da wir einerſeits gar kein Datum zu dieſer Vermuthung weiter haben, und andererſeits wiſſen, daß auch der Wille eines Engels allein dazu nicht hinreiche, wenn der göttliche Wille nicht mitwirke; ſo können wir ohne Gefahr des Irthums Gott für die allgemeine Urſache der Verbindung zwiſchen Leib und Seele halten. Dieſe Vorſtellungsart iſt eines Philoſophen eben ſo wenig unwürdig, als wenn er Gott für den Schöpfer der Seele und ihrer Infuſion in den Körper hält; denn die leztere und die Schöpfung der Seele ſind Eins und Daſſelbe. Gott iſt alſo die allgemeine und nächſte Urſache der Vereinigung, welche in allen Menſchen zwiſchen denſelben Gedanken und gewiſſen körperlichen Bewegungen angetroffen wird. Man ſieht demnach hier, daß de la Forge gar

nicht

nicht alle gegenſeitigen Wirkungen von Seele und Leib auf die Gottheit zurückführte, ſondern nur unmittelbar eine gewiſſe Claſſe derſelben, was, wie ſchon oben bemerkt iſt, in der Folge dem Malebranche Veranlaſſung zu ſeiner Hypotheſe von den gelegenheitlichen Urſachen gab.

Die beſondern Gründe und Bedingungen der Verbindung zwiſchen Leib und Seele ſind theils körperlich, theils geiſtig. Die erſten beruhen auf dem individuellen Zuſtande eines jeden menſchlichen Körpers in Anſehung des Temperaments, des Baues, der Bewegung der Säfte, des Blutes und der Lebensgeiſter; oder auch in Anſehung der Veränderungen, welche Vater und Mutter und andere äußere Dinge im Körper hervorbringen. Dieſer individuelle Zuſtand des Körpers determinirt Gott, einen ſolchen Gedanken mit einer körperlichen Thätigkeit in einem ſolchen Menſchen zu verbinden, dem obigen zweyten Satze zufolge, worin behauptet wurde, daß jeder mit einer körperlichen Bewegung verbundene Gedanke dem Zuſtande des Körpers angemeſſen ſey, nach der Diſpoſition, in welcher derſelbe ſich zum erſtenmale befand, oder gewöhnlich zu befinden pflegt, wenn die Lebensgeiſter auf dieſe beſtimte Weiſe aus der Zirbeldrüſe ausſtrömen. Es iſt dieſe Bemerkung von der höchſten Wichtigkeit, um die Verſchiedenheit der menſchlichen Neigungen und des menſchlichen Charakters zu erklären.

Die andere beſondere geiſtige Urſache der Verbindung zwiſchen Leib und Seele iſt der Willen der letztern, welchem man das Vermögen, gewiſſe Gedanken mit gewiſſen Bewegungen der Zirbeldrüſe und Lebensgeiſter zu verknüpfen, nicht abſprechen kann;

 denn

denn auf dieſem Vermögen gründet ſich die Fähigkeit des Menſchen, ſeine Gedanken objectiv zu bezeichnen. Anfangs iſt freylich das Band zwiſchen dem Gedanken und dem Zeichen ſehr ſchwach, weil die Natur eine andere Idee mit der körperlichen Bewegung, deren ſich der Willen zum Zeichen bedient, verknüpft hat, wodurch die Seele gehindert wird, an die neue Idee zu denken, welche der Wille mit der körperlichen Bewegung verbindet. Durch fortgeſetzte Uebung aber wird die Seele ſo daran gewöhnt, bey der körperlichen Bewegung nur das Zeichen zu denken, daß ſie oft faſt gar nichts anders wahrnimt, als die Bedeutung der Wörter, und auf die Töne und Figuren der Buchſtaben und Sylben gar nicht achtet. Mit der Unterſuchung über den Grund der Harmonie des Leibes und der Seele verbindet de la Forge übrigens auch eine ſehr ausführliche phyſiologiſche und pſychologiſche Erörterung der Argumente für die Hypotheſe, daß der Sitz der Seele in der Zirbeldrüſe ſey, worin ich ihm aber hier nicht weiter folgen kann.

Der gründlichſte und vollſtändigſte Commentator des Carteſianiſchen Syſtems unter den Franzoſen war unſtreitig Pierre Sylvain Regis (geb. 1632). Er ſtudirte anfangs zu Cahors unter Anleitung der Jeſuiten, und hernach zu Paris Theologie. Hier hatte er Gelegenheit, die Vorleſungen des Jaques Rohault über die Carteſiſche Philoſophie zu hören, und ward dadurch für dieſelbe gewonnen. Im J. 1665 begab er ſich nach Toulouſe, wo er über den Carteſianismus ſelbſt Vorleſungen hielt; von dort im J. 1671 nach Montpellier, und im J. 1680 kehrte er nach Paris zurück, um hier als öffentlicher Lehrer jenes auch ſein Glück zu verſuchen. Inzwiſchen konte

er

er ſeine Vorleſungen nicht lange fortſetzen, da der Jeſuit **Valois** die Carteſianer der Heterodoxie anklagte, und dieſes einen Befehl des Erzbiſchofs von Paris an die Profeſſoren der Philoſophie zur Folge hatte, daß ſie den akademiſchen Geſetzen und königlichen Verordnungen gemäß ſich nicht von der Ariſtoteliſchen Lehre entfernen ſollten. Da gleichwohl der Erzbiſchof dem **Regis** wohlwollte, und ſich oft mit ihm privatim unterhielt, ſo bekam dieſer die Erlaubniß, ſein großes ſyſtematiſches Werk über die Carteſiſche Philoſophie herauszugeben *). Er vertheidigte dieſelbe auch gegen **Hüet**, der ihm dafür die oben erwähnte Broſchüre dedicirte, worin Des Cartes und ſeine Anhänger lächerlich gemacht wurden. Im J. 1699 wurde er zum Mitgliede der Akademie der Wiſſenſchaften ernannt. Er genoß in Paris die Hochachtung mehrer der vornehmſten Männer. In der Familie des Herzogs von Rohan fand er im Alter ſeinen Unterhalt. Er ſtarb 1707.

Regis war keinesweges dem Carteſiſchen Syſteme blindlings ergeben. Ob er es gleich in den Hauptpuncten für gültig hielt, und zu erläutern und zu beweiſen ſuchte, ſo wich er doch auch in vielen Stücken von ihm ab, und bemühte ſich, manche Lücken deſſelben aus ſeiner eigenen Erfahrung und Einſicht zu ergänzen. Für das tiefere Studium der Carteſiſchen Philoſophie iſt ſein Werk gewiſſermaßen unentbehrlich, weil

*) Syſteme de philoſophie, contenant la Logique, la Metaphyſique, la Phyſique et la Morale. Par *Pierre Sylvain Regis*. Tomes I-III; à Paris 1690. 4. Das Werk iſt auch in's Lateiniſche überſetzt worden, aber ſehr ſchlecht.

weil ſie hier nach allen ihren Theilen in ſyſtematiſcher Ordnung dargeſtellt iſt. Zur Erleichterung des Studium's hat Regis auch ein Wörterbuch hinzugefügt, worin die Carteſiſche Terminologie beſtimt erklärt iſt, und was zum Nachſchlagen dient, wenn man etwa die im Syſteme ſelbſt gegebenen Definitionen wieder vergeſſen hat.

Regis hatte gewiſſermaßen Recht, ſein Werk ſchlechthin ein Syſtem der Philoſophie, nicht der Carteſianiſchen Philoſophie insbeſondre, zu nennen, da mehrere Abſchnitte desſelben, und außerdem die Methode und Ausführung ihm allein gehörten, wobey ſelbſt in dem, was Eigenthum des Des Cartes war, Manches von ihm ergänzt und verbeſſert wurde. Vielleicht wollte er auch die Gegenpartey nicht vom Studium ſeines Werks abſchrecken, was geſchehen ſeyn dürfte, wenn er beſtimt Carteſianiſche Philoſophie angekündigt hätte, wo Jedermann geglaubt hätte, ſchon zu wiſſen, was er zu erwarten habe. An den ſyſtematiſchen Philoſophen unter ſeinen Vorgängern tadelte er, daß ſie nur die verſchiedenen Theile der Philoſophie zuſammengefügt, aber dieſelben nicht in ihren gegenſeitigen Beziehungen dargeſtellt hätten; dieſes letzte ſollte ein eigenthümliches Verdienſt ſeines Syſtems der Philoſophie ſeyn.

In der That kann auch ſeine Anordnung zum Muſter dienen. Der Menſch raiſonnirt, um die Wahrheit zu entdecken, oder ſie andere zu lehren, und zwar nach verſchiedenen Methoden. Der erſte Theil des Syſtems enthält alſo die Logik, die wieder in vier Abſchnitte zerfällt, von welchen die drey erſten von den Begriffen, Urtheilen und Schlüſſen (perception, jugement, raiſonnement), und der vierte

von

von den beyden Methoden handelt, der analytiſchen, zur eigenen Entdeckung der Wahrheit, und der ſynthetiſchen, zum Unterrichte anderer. Daß er die ſynthetiſche Methode bloß für den Unterricht Anderer beſtimte, und die analytiſche zu dieſem Zwecke ganz ausſchloß, hatte darin ſeinen Grund, weil er nur den ſtreng ſcientifiſchen Unterricht im Sinn hatte.

In der weitern Entwickelung des Syſtems befolgte **Regis** ſelbſt die analytiſche Methode. Er fieng im Geiſte des Carteſianismus mit der Unterſuchung ſeiner **eigenen Exiſtenz** an, gemäß der Ueberzeugung, daß ihm nichts bekannter ſeyn könne, als dieſe. Die Kentniß ſeiner Exiſtenz führte ihn zur Kentniß ſeines Weſens, und dieſes, das anfangs bloß eine **denkende Subſtanz**, genannt **Seele**, **Geiſt**, zu ſeyn ſchien, führte zur Kentniß der Eigenſchaften, welche davon abhangen, unter welchen ſich auch das Denken einer **ausgedehnten Subſtanz** findet, deren Idee unbezweifelt exiſtirt. Werden die Natur und die Principien dieſer Idee weiter unterſucht, ſo ſieht man ein, daß ſie von der (objectiven) Ausdehnung ſelber, als ihrer exemplariſchen Urſache, abhange; und daraus ergiebt ſich der Schluß auf die wirkliche Exiſtenz der Ausdehnung. Dieſe iſt in viele Theile geſchieden, unter welchen Einer iſt, der dem Menſchen näher angehört, als alle übrigen, und welchen er ſeinen **Körper** nennt.

Von hier geſchieht der Uebergang aus dem Gebiete der **Metaphyſik** zur **Phyſik**. Dieſe erforſcht das Weſen des Körpers; es zeigt ſich, daß er der **Bewegung** und **Ruhe** fähig iſt, und daß überhaupt Bewegung und Ruhe es ſind, welche alle die mannichfaltigen Erſcheinungen in der köperlichen Natur

bewir-

bewirken. Vorzüglich werden der Bau des menſchlichen Körpers und die verſchiedenen Organe unterſucht, welche den Fähigkeiten der mit ihm verbundenen Seele zu Werkzeugen dienen.

Da die Seele mit Vernunft und Freyheit begabt iſt, ſo kann ſie ihre Fähigkeiten gut oder ſchlecht anwenden, je nachdem ſie ihre Handlungen auf den Zweck, für welchen ſie beſtimt iſt, richtet oder nicht. Die Handlungen des Menſchen laſſen ſich alſo in Beziehung auf dieſen Zweck betrachten, und unter dem Namen Moral kann man alle die Vorſchriften zuſammenfaſſen, welche die Vernunft, die Geſetze des Stats und das Chriſtenthum ertheilen, um das Betragen der Menſchen gegen ſich ſelbſt, gegen Gott, und gegen ihre Mitmenſchen zu leiten. Auf dieſe Weiſe ſetzt die Moral die Phyſik, dieſe die Metaphyſik, und dieſe die Logik voraus, und alle Theile der Philoſophie ſtehen in einer ſolchen Beziehung und Verbindung mit einander, daß man befugt wird, das Ganze ein allgemeines Syſtem der Philoſophie zu nennen.

Gegen die wiſſenſchaftliche Gründlichkeit dieſer Anordnung, wenn man ſie aus einem andern, als dem bloß formellen Geſichtspuncte betrachtet, läßt ſich freylich Manches einwenden; beſonders gegen die Behauptung, daß die Logik das letzte unbedingte Princip unſerer Erkentniß enthalte, weil man in der Unterſuchung der Wahrheit nicht höher hinaufſteigen könne; habe man dargethan, daß man richtig raiſonnirt habe, und daß, wenn die Dinge anders wären, als ſie nach einem richtigen Raiſonnement ſeyn ſollen, das Nichts gewiſſe Eigenſchaften haben müſſe, ſo könne man ſich rühmen, die höchſte Stufe erreicht zu haben,

ben, welche die menſchliche Erkentniß zu erreichen vermag *). Dieſe Behauptung gilt bloß inſofern, als von dem richtigen Denken der Erkenntniß die Rede iſt; die Logik kann aber nicht Princip des Wiſſens ſeyn. Es war dieſes ein Radicalfehler des Carteſiſchen Syſtems, wie der ältern Philoſophie überhaupt, daß Denken und Wiſſen nicht ſcharf genug geſchieden, und die Principien beyder mit einander verwechſelt und verwirrt wurden. Auch die Verſicherungen, welche Regis giebt, daß er in der Logik, Metaphyſik und Moral gar nicht von Vorausſetzungen ausgegangen ſey, laſſen ſich leicht aus ſeinem Syſteme als unwahr beurkunden. In der Phyſik ſogar, ſagt er, habe er ſich nur einige Suppoſitionen erlaubt, um die ſchwierigſten Probleme zu erklären, aber doch nur ſolche, die nothwendige Folgen der allgemeinen Naturgeſetze, oder doch mit ihnen verträglich ſeyen. Gleichwohl beruht die Carteſianiſche Phyſik großentheils, und auch die des Regis, auf unerwieſenen und unerweislichen Suppoſitionen.

Ich habe ſchon bemerkt, daß dem Regis in ſeiner Darſtellung des Carteſiſchen Syſtems Manches eigen war. Hierzu gehörte zuvörderſt der ganze erſte Theil über die Logik, zu welcher Des Cartes nur einzelne Ideen und Regeln, die Kriterien der Wahrheit

*) *Regis* Syſteme T. I. Pref. C'eſt la (dans la Logique) le terme de nos connoiſſances, on ne ſcauroit monter plus haut dans la recherche de la verité, car quand on eſt parvenu a faire voir, qu'on a bien raiſonné, et que ſi les choſes eſtoient autrement, qu'on ne les ſuppoſe par de bons raiſonnements, le néant auroit quelque proprieté; on ſe peut vanter, d'eſtre parvenu au plus haut point, où peut arriver la connoiſſance de l'homme.

heit und die Methode betreffend, in ſeinen Schriften mitgetheilt hatte. **Regis** ſelbſt war ſo beſcheiden, auf einen Beytrag zur Vervollkomnung der Logik keinen Anſpruch zu machen; aber ſeine Behandlungsart derſelben hat doch zum mindeſten manches Neue. Er fängt ſie mit einer Theorie des Vorſtellungsvermögens an, geht dann zur Erläuterung der Kategorieen des Ariſtoteles und ihres Gebrauches über, und von dieſen zur Lehre von der Abſtraction überhaupt. In dem folgenden Abſchnitte von den Urtheilen unterſcheidet er acht Arten der Sätze, wovon drey durch die Quantität des Subjects beſtimt werden, allgemeine, beſondere und individuelle, und fünf durch die Materie der Urtheile, wahre, falſche, wahrſcheinliche, evidente und dunkle. Die Natur der Axiome erklärt er völlig nach dem Vorgange ſeines Lehrers. Ein Axiom iſt ein Satz, der einem Jeden klar und einleuchtend ſcheint, ohne eines Beweiſes zu bedürfen, ſobald ſich derſelbe die Mühe nehmen will, den Satz aufmerkſam zu unterſuchen, und denn mit Aufrichtigkeit ſagt, was er davon denkt. Man misverſteht alſo den Carteſiſchen Begriff von Axiomen, wenn man darunter nur ſolche Sätze verſteht, denen Niemand widerſpricht; denn nach dieſem Begriffe könten die falſcheſten Sätze für Axiome gelten; ſo wie umgekehrt Axiome dadurch noch nicht falſch werden, daſt es Philoſophen oder andere Menſchen giebt, welche ſie im Ernſte oder zum Scheine bezweifeln. Als Regel der Axiome ſetzt **Regis** folgende feſt *): Wenn man, um deutlich einzuſehen, daß ein Prädicat einem Subjecte zukomt, nur nöthig hat, die Begriffe beyder mit einer mäßigen Aufmerkſamkeit zu betrachten; ſo kann man den daraus hervorgehenden Satz für ein Axiom nehmen, welches nicht bewie

*) Ibid. T. I. p. 21.

bewieſen zu werden braucht, weil er an ſich ſelbſt alle Evidenz hat, welche ihm eine Demonſtration geben würde; indem dieſe doch nichts anders leiſten köñte, als daß ſie zeigte, mit Hülfe einer dritten Idee, das Prädicat komme dem Subjecte zu, was man gleichwohl ohne jene dritte Idee ſchon einſah. Eine bloße Erörterung des Axioms muß man hierbey nicht mit einer Demonſtration verwechſeln. Reicht hingegen die mäßige Aufmerkſamkeit auf die Begriffe des Subjects und Prädicats nicht hin, um ihre Einſtimmung einzuſehn, dann iſt der Satz ein Problem (queſtion), das erſt mit Hülfe anderer Ideen bewieſen werden muß.

Der Einfluß der Carteſiſchen Methodenlehre auf die Logik des Regis iſt beſonders in der Lehre von den Schlüſſen und in ſeiner Methodologie unverkennbar. Ich will nur Einiges ausheben. Um ſich zu überzeugen, ob Ideen, die klar ſcheinen, es wirklich ſind, (eine Unterſuchung, die oft nöthig iſt, da die Erfahrung lehrt, daß ſelbſt Philoſophen Ideen für klar gehalten haben, die es gar nicht waren), muß man vornehmlich darauf achten, ob die Ideen einfach oder zuſammengeſetzt ſind. Einfache Ideen ſind diejenigen, bey welchen gar keine Mannichfaltigkeit der Merkmale wahrgenommen wird; z. B. die Ideen von einer denkenden oder ausgedehnten Subſtanz. Hier iſt die geringſte Reflexion hinlänglich, um uns von ihrer wirklichen Klarheit oder Nichtklarheit zu überzeugen. Zuſammengeſetzte Ideen ſind ſolche, die aus einer Miſchung mehrer einfacher Ideen oder mehrer Urtheile entſpringen. Hier nimt Regis die Regel an: Die zuſammengeſetzten Ideen ſind allemal klar, wenn ſie es wirklich zu ſeyn ſcheinen. Z. B. die Idee eines Dreyecks iſt aus den Ideen einer ausgedehn-

gedehnten Subſtanz und dreyer Seiten zuſammengeſetzt; hier ſieht man gleich ein, daß dieſe Idee wirklich klar iſt, ſobald ſie es zu ſeyn ſcheint. Es kann eine Idee aus einer ſo großen Menge anderer Ideen zuſammengeſetzt ſeyn, daß der Geiſt nicht im Stande iſt, ſie alle auf einmal zu unterſcheiden und wieder zu umfaſſen; z. B. die Idee von einem Tauſendeck ſtellt uns dieſe Figur nicht klarer dar, als eine andere Figur mit wenigern Seiten; aber wenn jene Idee nicht in der That klar iſt, ſo wird ſie es auch nicht zu ſeyn ſcheinen. Die Ideen, die aus Urtheilen zuſammengeſetzt ſind, z. B. von den empfindbaren Qualitäten, der Wärme, Kälte, dem Schalle, Lichte, den Farben, ſind gemeiniglich nur ſcheinbar klar, weil die Urtheile, aus welchen ſie beſtehn, zu einer Zeit gefällt zu ſeyn pflegen, da man nicht zum Urtheile fähig war. Hier müſſen wir alſo ſorgfältiger die wirklich klaren Ideen von denen abſondern, welche es nur ſcheinbar ſind. Es komt dabey hauptſächlich auf eine Prüfung an, ob wir uns bey den Urtheilen, die zum Grunde liegen, nicht übereilten, oder ob es gar bloße Vorurtheile ſind.

Auch in der Metaphyſik des Regis, ungeachtet er dem Raiſonnement und der Methode des Des Cartes folgte, kommen manche ihm eigenthümliche Behauptungen und Beſtimmungen der Begriffe vor. Er ſchreibt indeſſen das Verdienſt der Entdeckung wiederum ſeinem Vorgänger zu, deſſen Principien ihn auch bey ſolchen Behauptungen und Erklärungen geleitet hätten, welche von denen jenes abweichen. Unter dieſen Behauptungen ſind freylich manche ſehr ſonderbar, zumal in einem Syſteme der Metaphyſik und aus dem Standpuncte unſers Zeitalters beurtheilt. So lehrt

Re-

Regis hier: Jeder könne ſich mit Gewißheit davon überzeugen, daß Adam der erſte Menſch geweſen ſey *). Der Beweis dieſes Satzes liegt in den Büchern Moſis, der die Schöpfungsgeſchichte erzählt hat, und in Anſehung deſſen wir gar nicht argwohnen können, daß er nie exiſtirt habe, oder nicht Verfaſſer der Bücher geweſen ſey, die ihm beygelegt werden, weil die Gründe für das Gegentheil ſolche Beweiſe ſind, wie man ſie bey Thatſachen nur haben kann. Wollte man dieſe Gründe verwerfen, ſo müßte man auf alle hiſtoriſche Wahrheit Verzicht thun; denn der Grund aller Gewißheit hiſtoriſcher Thatſachen iſt, daß die Menſchen nicht wahnſinnig ſind, und daß es Regeln des geſunden Verſtandes gebe, von denen ſie ſich nur durch eine gänzliche Umkehrung der Vernunft entfernen mögen. Iſt man bis dahin gekommen, die Wahrheit einer hiſtoriſchen Thatſache zu leugnen, die auf dem Zeugniſſe unſerer Vorfahren beruht, ſo muß man ihnen einen wirklichen Wahnſinn zutrauen, weil ſie ſonſt nicht factiſche Unwahrheiten als wahre Thatſachen hätten erzählen können. Die Behauptung, daß Moſes nicht exiſtirt habe und nicht Verfaſſer der ihm zugeſchriebenen Bücher geweſen ſey, iſt von der Gattung; man müßte alle unſere Vorfahren für toll halten, die das Gegentheil annahmen, wenn jene Behauptung gültig ſeyn ſollte; was doch kein Vernünftiger wagen wird, indem er, falls er es wagte, ſich ſelbſt allen hiſtoriſchen Glauben der Nachwelt an ſeine Ausſagen abſpräche. Daß Moſes aber ein Betrieger war, daß er das jüdiſche Volk durch falſche Wunder hintergangen habe, um für den Ausleger des göttlichen

*) Ibid. La Metaphyſique Liv. I. Part. II. chap. X. T. I. p. 138 ſq.

lichen Willens zu gelten, läßt ſich auch nicht anneh- men, weil es gar keinen Schein von Wahrheit an ſich trägt. Man müßte zugleich glauben, daß die Israe- liten die Wunder für wirklich gehalten hätten, ob ſie gleich falſch waren, und daß ſie, ungeachtet ſie ihre Falſchheit kannten, doch ſich alle vereinigt hätten, ſie für wahr gelten laſſen. Gleichwohl würde nichts lächer- licher und unglaublicher ſeyn, als dieſe Meynung. Iſt Moſes aber wirklich Verfaſſer der Bücher, die wir unter ſeinem Namen beſitzen; ſind die Wunder wahr, die er erzählt; ſo muß man hieraus ſchließen, daß al- les wahr ſey, was er uns von der Schöpfungsgeſchich- te der Welt und des Adam meldet. Was den Regis bewogen haben kann, eine Anwendung dieſer Art von den Carteſiſchen Principien in ſeiner Metaphyſik zu machen, läßt ſich aus den Streitigkeiten der Carteſia- niſchen Theologen mit der Gegenparten leicht errathen; aber es bedarf keiner Auseinanderſetzung, was die An- wendung werth iſt. Auf eine ähnliche Art bewies Re- gis auch die Wahrheit der chriſtlichen Religion in ſeiner Metaphyſik. Kann man nicht, ohne eine gro- ße Zahl unſerer Vorfahren des Wahnſinnes zu zeihen, den Moſes für einen Betrieger erklären, ſo kann man dies noch viel weniger in Anſehung des Stifters des Chriſtenthums aus demſelben Grunde, in Anſehung der Apoſtel, und ihrer Lehren.

Die Natur der Seele rühmte ſich Regis beſ- ſer als Des Cartes erklärt zu haben. Wenigſtens iſt ſeine Erklärung ungleich ausführlicher und deutli- cher *). Das Erkentnißvermögen definirte er als das Vermögen der Seele, Alles zu erkennen, was ſie er- kennt, ſie mag dasſelbe erkennen, wie ſie will. Der Wille

*) Ibid. T. I. p. 154 ſq.

Wille iſt im Allgemeinen das Vermögen der Seele, ſich zu Dingen zu beſtimmen, welche ſie erkennt. Aus beyden Definitionen erhellt, daß die Fähigkeiten des Erkennens und Wollens nicht weſentlich von der Seele verſchieden ſind; daß ſie vielmehr beyde die Seele ſelbſt ausmachen, die bald erkennt und bald ſich determinirt. Nur erſcheint die Seele edler durch das Vermögen der Determination, als das der Erkentniß; denn es iſt zwiſchen den Functionen des Verſtandes und Willens der Unterſchied, daß jene auch für Paſſionen genommen werden können, dieſe aber für Thätigkeiten genommen werden müſſen; weil unſere Erkentniſſe immer unmittelbar von der Einwirkung der äußern Objecte abhangen; anſtatt daß, wie wir durch Erfahrung wahrnehmen, alle Functionen des Willens unmittelbar von uns ſelbſt und von bereits uns angehörigen Erkentniſſen ausgehen.

Das Erkentnißvermögen zergliedert Regis in drey einzelne Fähigkeiten, die Fähigkeit zu begreifen, deren Gegenſtände die denkenden Subſtanzen ſind, die Fähigkeit einzubilden (anzuſchauen), welche die Körper zu Objecten hat, und die Fähigkeit zu empfinden, welche die Beziehungen zwiſchen Körper und Geiſtern betrifft, ſoferne beyde mit einander verbunden ſind.

Die Fähigkeit zu begreifen iſt demnach nichts anders, als das Vermögen der Seele, Alles zu erkennen, was Geiſt iſt, wie Gott, ſich ſelbſt, andere Seelen, ihre eigenen und Anderer geiſtige Thätigkeiten. Die Fähigkeit einzubilden iſt das Vermögen der Seele, die beſondern Körper und die Verhältniſſe der Gleichheit und Ungleichheit unter ihnen zu erkennen. Endlich die Fähigkeit zu empfinden iſt

das Vermögen der Seele, die verſchiedenen Beziehungen der äußern Gegenſtände zu ihr zu erkennen, nach den verſchiedenen Eindrücken, welche ſie auf ihren Körper machen. Zu dieſen drey Fähigkeiten des Erkentnißvermögens (especes d'entendement) kann man noch zwey andere rechnen, das Gedächtniß und die Leidenſchaften der Seele. Das erſte iſt das Vermögen der Seele, dasjenige zu begreifen, zu empfinden und einzubilden, was ſie bereits begriffen, empfunden und eingebildet hat. Unter der Leidenſchaft aber wird verſtanden das Vermögen der Seele zu begreifen, zu empfinden und einzubilden mit einer gewiſſen heftigen Bewegung der Lebensgeiſter. Regis fürchtet nicht, daß Jemand alle die erwähnten Vermögen nicht für Fähigkeiten des Erkentnißvermögens halten ſollte; denn wenn die Seele etwas erkennt, ſie mag es nun erkennen, auf welche Art ſie will, ſo kann man doch immer mit Recht ſagen, daß ſie erkenne, und daß ihre Erkentniß nur verſchiedene Namen empfange, weil ſie dieſelbe auf verſchiedenen Wegen erwirbt. Man braucht auch nur auf ſein eigenes Bewußtſeyn zu reflectiren, um ſich zu überzeugen, daß alle jene Fähigkeiten bloß die Seele ſelbſt ſind, die, als dem Weſen und der Natur nach Eine Subſtanz, nur verſchieden benannt wird wegen der verſchiedenen Art, wie ſie ihre Erkentniß gewinnt. Der Verſtand, der Wille und alle davon abhangende Fähigkeiten der Seele ſind die Seele ſelbſt, als Vermögen betrachtet auf verſchiedene Art erkennen und wollen zu können; was eigentlich nur ein äußerer Modus der Seele iſt, d. i. eine Art, wie man ſie betrachtet; wodurch ſie von ſich ſelbſt eben ſo wenig verſchieden wird, als die Zahl und die Dauer die Dinge von ſich ſelbſt verſchieden machen, die gezählt werden oder dauern.

ern. Zwiſchen der Seele und ihren Fähigkeiten iſt auf's höchſte nur ein logiſcher Unterſchied *).

Mit vorzüglicher Klarheit hat de la Forge die Carteſiſche Behauptung ausgeführt, daß die Idee der Ausdehnung a priori zum Weſen der Seele gehöre, und alſo mit der Seele die Idee des Körpers gegeben ſey. Erkennte die Seele die Idee der Ausdehnung nicht durch ſich ſelbſt und ihre eigne Natur, ſo müßte ſie dieſelbe durch eine der oben beſchriebnen Fähigkeiten erkennen. Nun erlangt aber die Seele die Idee der Ausdehnung nicht durch das Vermögen zu begreifen (den Verſtand); denn dieſes Vermögen bezieht ſich nur auf die Natur und die Eigenſchaften geiſtiger Dinge, und hier iſt von der Natur und den Eigenſchaften des Körpers die Rede. Sie erlangt die Idee auch nicht durch die Einbildungskraft, als welche nur die beſondern Körper und die Verhältniſſe der Gleichheit und Ungleichheit unter ihnen zu Gegenſtänden hat, nicht aber den Körper überhaupt. Auch aus dem Empfindungsvermögen läßt ſich die Idee der Ausdehnung nicht herleiten; denn dies betrifft nur die Beziehungen der äußern Körper zu dem unſrigen. Eben ſo wenig kann das Gedächtniß jene Idee gewähren, da die Thätigkeit deſſelben lediglich im Wiederholen des Empfundenen, Gedachten und Eingebildeten beſteht. Endlich auch die Leidenſchaften ſind bloße Begriffe, Empfindungen oder Einbildungen, nur mit heftigen Bewegungen der Lebensgeiſter verbunden. Es bleibt folglich nichts übrig,

*) Ibid. Metaphyſique Liv. II. Part. I. chap. 2. T. I. p. 156 ſq.

übrig, als daß die Seele die Ausdehnung durch ſich ſelbſt und ihre eigene Natur erkenne.

Die Idee der Ausdehnung hat alſo eine ſolche Priorität, daß ſie allen Empfindungen und Einbildungen in der Seele vorher geht. Dieſe letztern dienen der Seele nur zu nothwendigen Mitteln, um einzuſehen, daß die Ausdehnung, von welcher ſie eine allgemeine Idee hat, verſchieden modificirt iſt, weil ſie verſchiedene Empfindungen und Einbildungen in ihr hervorzubringen vermag. Wenn man daher wähnt, daß die Idee der Ausdehnung aus den Sinnen oder der Einbildung entſpringe, ſo rührt dies daher, daß wir ſo ſehr gewohnt ſind, die Ausdehnung als modificirt zu betrachten, daß wir nichts zu erkennen glauben, wenn wir ſie ohne alle Modification erkennen. Gleichwohl wenn wir auch keinen beſondern Körper erkennen, ſo haben wir doch nothwendig die allgemeine Idee der Ausdehnung in uns; und indem wir uns einen beſondern Körper vorſtellen, hören wir ſo wenig auf, die allgemeine Ausdehnung zu denken, daß wir vielmehr nur an einige beſtimte Theile derſelben denken, ohne uns der übrigen deutlich bewußt zu ſeyn. De la Forge zeigt hier auch zugleich, daß die Idee der Ausdehnung kein von einzelnen ſinnlichen Eindrücken der Körper abſtrahirter Begriff ſeyn könne.

Man hatte den Carteſianern eingeworfen, daß die Idee der Ausdehnung nicht zum Weſen der Seele gehören könne, weil die Seele eine Subſtanz, und jene Idee nur ein Modus ſey. Regis antwortet, daß die Seele nicht ſowohl eine Subſtanz, als ein modales Weſen ſey, d. i. ein Weſen, deſſen Form in einem wirklichen Modus beſteht, desgleichen die Verbindung von Seele und Körper iſt. Denn hieraus

aus fließt offenbar, daß die Idee der Ausdehnung, die eine nothwendige Folge jener Verbindung iſt, eine wahre und weſentliche Eigenſchaft der Seele ſey, ſo wie die Gleichheit dreyer Winkel mit zwey rechten, die nur ein Accidens des Körpers iſt, doch eine wahre und weſentliche Eigenſchaft des Triangels ausmacht. Es iſt auch zwiſchen der allgemeinen Idee der Ausdehnung und den Ideen der beſondern Körper noch der Unterſchied, daß, wenn man nach dem Grunde jener fragt, ſich nur der Formalgrund angeben läßt, aus der Natur der Seele; fragt man aber nach dem Grunde dieſer, ſo bedarf es eines Realgrundes (cauſa efficiens), daß die Seele ſie von den Objecten empfange, welche auf die Sinne einwirken. Uebrigens da die Seele immer an irgend einen Körper denkt, ſo läßt ſich behaupten; daß ſie immer auf eine gewiſſe Art empfinde, und wenn wir glauben, nicht zu empfinden, ſo werden wir im Wachen entweder durch die zu große Menge und Mannichfaltigkeit der Empfindungen, wobey keine deutliche Unterſcheidung möglich iſt, betäubt, oder die Empfindungen ſind im Schlafe ſo ſchwach, daß ſie im Gehirne nicht hinlänglich ſtarke Spuren zurücklaſſen, um uns beym Erwachen wieder daran erinnern zu können.

Der zweyte Theil des zweyten Buchs der Metaphyſik des de la Forge betrifft die Natur des Willens überhaupt *). Er erklärt den Willen als das Vermögen der Seele, zu bejahen oder zu verneinen, zu thun oder zu laſſen, was der Verſtand ihr als wahr oder falſch, als gut oder böſe, vorſtellt. Die gewöhnliche Meynung, daß die Seele ſich ſelbſt determinire und ein ſelbſtthätiges Weſen ſey, wird von ihm

*) Ibid. Metaph. T. I. p. 203 ſq.

ihm verworfen, weil ſie ſich auf das Vorurtheil der Sinne ſtütze, nach welchem man der Seele und überhaupt allen mittelbaren Urſachen wirkliche Handlungen beylegt, die doch dergleichen niemals hervorbringen können. Um wirkliche Handlungen hervorzubringen, muß man aus ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt handeln, und nur die Gottheit kann auf dieſe Weiſe handeln. Gott iſt daher nur die einzige wahrhaft wirkende unmittelbare Urſache, und alle andere Urſachen ſind nur mittelbare Werkzeuge, welche durch die Gottheit wirken.

Im Verhältniſſe zur Gottheit ſind demnach alle Handlungen des Willens nur paſſiv; aber ſie ſind wirkliche Handlungen im Verhältniſſe zu dem Erkentnißvermögen des Menſchen, ſofern ſie zunächſt durch dieſes unmittelbar beſtimt werden, obwohl das Erkentnißvermögen an ſich ſelbſt nur eine mittelbare Urſache iſt. Der Unterſchied zwiſchen den Handlungen des göttlichen Willens und den Handlungen der Seele iſt aber der, daß die erſtern von nichts außer Gott abhangen; die andern hingegen von den Ideen des Verſtandes abhangen, welche unmittelbar durch die Objecte außerhalb der Seele beſtimt werden.

Nach dem Regis zerfällt der Wille wiederum in fünf einzelne Fähigkeiten, das Vermögen der Begriffe, das Vermögen der Schlüſſe, die Urtheilskraft, den eigentlichen Willen, und die Freyheit (l'intelligence, la raiſon, le jugement, la volonté proprement dite, le libre arbitre). Das Vermögen der Begriffe verbindet oder trennt zwey oder mehr Dinge, nach den nothwendigen unmittelbar erkennbaren Verhältniſſen der Gleichheit oder Ungleichheit unter ihnen. Das Vermögen der Schlüſſe verbindet oder trennt zwey oder mehr Dinge nach den nothwendigen aber

nicht

nicht unmittelbar erkennbaren Verhältniſſen der Gleichheit oder Ungleichheit unter ihnen. Die Urtheilskraft trennt oder verbindet zwey oder mehr Dinge nach den zufälligen (nicht nothwendigen) Verhältniſſen der Gleichheit oder Ungleichheit unter ihnen. Der eigentliche Wille iſt das Vermögen der Seele, Dinge zu verbinden oder zu trennen, die zu ihr in nothwendigen Beziehungen der Angemeſſenheit oder Unangemeſſenheit ſtehen. Z. B. die Neigung zum Wohlſeyn und die Abneigung vom Elende ſind Functionen des eigentlichen Willens, weil die Beziehungen der Angemeſſenheit und Unangemeſſenheit, worin Wohlſeyn und Elend zu uns ſtehen, nothwendig und nicht zufällig ſind. Endlich die Freyheit iſt das Vermögen, ſich mit Dingen zu verbinden, oder von ihnen zu entfernen, deren Beziehung der Angemeſſenheit oder Unangemeſſenheit zu der Seele zufällig und nicht nothwendig iſt.

Die Functionen der Vermögen der Begriffe, der Schlüſſe und des eigentlichen Willens ſind immer nothwendig beſtimt, aber die Urtheilskraft und die Freyheit handeln immer gleichgültig. Die Gleichgültigkeit der beyden leztern Vermögen beſteht darin, daß ſie handeln und nicht handeln können, weil ſie nur auf zufällige Beziehungen und nicht auf nothwendige gerichtet ſind. Außer der Gleichgültigkeit, welche den Handlungen der Urtheilskraft und der Freyheit eigen iſt, giebt es noch eine andere, welche dieſen Vermögen zuweilen zukomt, noch bevor ſie ſich zum Handeln determinirt haben. Sie beſteht in einem Zuſtande der Unentſchiedenheit (ſuspenſion), in welchem ſich die Urtheilskraft und die Freyheit befinden, wenn der Verſtand ihnen zwey oder mehr Dinge mit gleich ſtar-

 ken

ken und entgegengeſetzten Gründen vorſtellt, unter welchen zu wählen iſt. Regis nennt die Gleichgültigkeit der letztern Art eine objective, um ſie von der vorhergehenden, welche er eine reelle und poſitive nennt, zu unterſcheiden.

Der angenommenen reellen und poſitiven Gleichgültigkeit der Urtheilskraft und der freyen Willkühr konte man entgegenſetzen: es ſey ein Widerſpruch, daß es beyden Vermögen gleichgültig ſey zu handeln oder nicht zu handeln, ſobald ſie wirklich handelten. Regis entgegnete: Es ſey wahr, daß die Urtheilskraft und die freye Willkühr nicht das Vermögen hätten in dem Momente, da ſie wirklich handelten, auch nicht zu handeln; aber nichts deſto weniger komme ihnen das Vermögen zu, in einer künftigen Zeit nicht zu handeln. Indem Jemand behauptet, ein Körper ſey dreyeckigt, hat er freylich nicht das Vermögen, zugleich das Gegentheil zu behaupten; gleichwohl hindert das nicht, das Gegentheil für die Folgezeit zu verſichern, in welcher der Körper viereckigt oder oval werden kann.

Ein anderer Einwurf ließe ſich denken, daß die Urtheilskraft und die freye Willkühr niemals in einer objectiven Gleichgültigkeit ſeyen, weil, da der Verſtand niemals ohne irgend eine Idee iſt, und da es keine Idee des Verſtandes giebt, welche nicht eine Determination des Urtheils erzeuge, das Höchſte, was ſich ereignen mag, iſt, daß, wenn die Ideen des Verſtandes alternativ wechſeln, auch die Determinationen des Urtheils und der freyen Willkühr eben ſo wechſeln; dieſer Zuſtand ſey eben ſo wenig ein Zuſtand der Unentſchiedenheit oder der objectiven Gleichgültigkeit, daß er vielmehr ein Zuſtand der Unbeſtändigkeit und Ver-

änder-

änderlichkeit ſey, wo die Urtheilskraft und die freye Willkühr unaufhörlich von Determination zu Determination übergehen, ſo wie der Verſtand von einer Idee zur andern übergeht. Die Antwort iſt: Man kann allenfalls den Zuſtand der Seele, wenn ſie alternativ die Gründe zweyer entgegengeſetzter Fälle abwägt, und ſich bald auf die eine Seite, bald auf die andere neigt, ohne beſtimt zu entſcheiden, mit jenem Namen bezeichnen. Allein der Namen Gleichgültigkeit paßt doch hier beſſer, als Unbeſtändigkeit. Der letztere Namen läßt ſich eher anwenden, um die Veränderung eines Entſchluſſes zu bezeichnen, welchen man nach reiflicher Ueberlegung gefaßt hatte, und welchen kein evidenter Grund uns aufzugeben nöthigte. Dieſes letztere iſt ein tadelswürdiger Fehler der Seele. Hingegen jene Gleichgültigkeit iſt eine bloße Unwiſſenheit, für welche wir nicht immer verantwortlich ſind.

Es iſt inzwiſchen nicht genug zu wiſſen, daß die Vermögen der Begriffe, der Schlüſſe und der eigentliche Wille nach Nothwendigkeit handeln; man muß auch die Urſachen entdecken, welche jene Vermögen zum Handeln beſtimmen und ihre Determinationen hervorbringen. Denn daß ſie nicht durch ſich ſelbſt handeln, davon können wir uns ſchon dadurch überzeugen, daß alle Determinationen jener Fähigkeiten Accidenzen ſind, folglich Veränderungen, welche dieſelben betreffen; und es iſt ein Axiom, daß jede Veränderung eines Subjects von einer äußern Urſache herrühre *).

Die Erfahrung zeigt, daß die Befriedigung des Verſtandes bey der Einſicht nothwendiger und durch ſich ſelbſt erkennbarer Dinge von den Ideen abhängt, welche dieſe Dinge darſtellen. Wir wiſſen auch, daß die

*) Ibid. chap. VI. T. I. p. 213 ſq.

die Liebe, die wir zu nothwendig guten Dingen hegen, auf den Ideen von denſelben beruht. Wir wiſſen endlich, daß, wenn die Prämiſſen eines Syllogismus klar ſind, die Vernunſt nothwendig den Schlußſatz entwickeln muß, und daß der Beyfall, welchen ſie dieſen giebt, von der Evidenz der beyden Forderſätze abhängt. Was hier von den Vermögen der Begriffe, der Schlüſſe, und dem eigentlichen Willen geſagt wird, das gilt auch von der Urtheilskraft und der freyen Willkühr. Wir müſſen alſo einräumen, daß die Ideen des Verſtandes die Urſachen der Determinationen des Willens ſind, weil ohne jene Ideen der Wille ſich nie determiniren würde.

Gleichwohl können wir nicht behaupten, daß die Ideen des Verſtandes die erſte wirkende Urſache (cauſa prima efficiens) der Willensdeterminationen ſeyen. Jene Urſache muß durch ſich ſelbſt wirken, und es iſt bekant, daß die Ideen des Verſtandes bloße Modi der Seele ſind, die nicht durch ſich ſelbſt irgend eine reelle poſitive Handlung hervorzubringen vermögen. Die Verſtandesideen können alſo nur die ſecundaren wirkenden Urſachen der Willensbeſtimmungen ſeyn; und weil dieſe nothwendig eine erſte wirkende Urſache vorausſetzen, dieſe aber keine andere als die Gottheit ſelbſt ſeyn kann; ſo müſſen wir hieraus den Schluß ziehen, daß Gott die erſte wirkende Urſache aller Willensdeterminationen ſey, und daß die Ideen des Verſtandes zunächſt durch Gott beſtimt werden. Wenn alſo Jemand behauptet, das Ganze ſey größer als ſein Theil, ſo iſt es Gott, welcher verurſacht, daß er dieſe Wahrheit eher, als eine andere, behauptet; Gott aber bewirkt dies nicht durch ſich ſelbſt unmittelbar, ſondern durch die Ideen von dem Ganzen und dem

dem Theile, die in dem Menſchen ſind. Weil wir jedoch gewohnt ſind, die Wirkungen auf die ſecundaren Urſachen zu beziehen, die uns als die unmittelbaren erſcheinen, ſo ſagen wir nicht, daß Gott die Ueberzeugung von Sätzen der Art hervorbringe; ſondern wir ſchreiben die Ueberzeugung unmittelbar den Ideen des Verſtandes als eine Wirkung derſelben zu.

Wollte Jemand ſagen, daß die Willensbeſtimmungen ohne Grund zunächſt den Verſtandesideen, und nicht der Gottheit, beygelegt würden, da die Wirkſamkeit Gottes unendlich ſey, und er den menſchlichen Willen ohne die Hülfe einer ſecundaren Urſache zu Allem beſtimmen könne, wozu er nur wolle; ſo muß bemerkt werden, daß nach dem Carteſianiſchen Syſteme Gott in der Ordnung der Natur niemals unmittelbar durch ſich ſelbſt wirkt, ſondern immer durch ſecundare Urſachen; indem man ſonſt in Gott eben ſo viel verſchiedene Handlungen annehmen müßte, als es verſchiedene Wirkungen giebt, die er hervorbrächte, was der Einfachheit der göttlichen Natur zuwiderläuft. Gott bewegt alſo keineswegs in jedem beſondern Falle unmittelbar durch eine ſogenannte phyſiſche Prädetermination den Willen. Im Gegentheile mit dieſer phyſiſchen Prädetermination darf kein anderer Begriff verbunden werden, als die Handlung, mittelſt welcher Gott im Verſtande die Ideen hervorbringt, von denen die Willensbeſtimmungen abhangen, die alſo zunächſt die unmittelbaren Urſachen der menſchlichen Thätigkeit ſind. Man kann auch nicht ſagen, daß Gott bey der Determination des Willens concurrire, ſobald das Wort Concurrenz in dem ſtrengen Sinne verſtanden wird, wo es zwey verſchiedene Handlungen bedeutet, die zur Her-

vor-

vorbringung einer und derſelben Wirkung beytragen. Denn es iſt in dem Willen keine von der göttlichen abgeſonderte Thätigkeit, da Gott die erſte wirkende Urſache alles deſſen iſt, was ſich im Willen Poſitives und Reelles befindet. Verſteht man aber unter Concurrenz bloß, daß Gott auf den Willen als erſte wirkende Urſache Einfluß hat, und daß die Verſtandesideen wie ſecundare Urſachen wirken, ſo räumen auch die Carteſianer eine göttliche Concurrenz bey den Willensdeterminationen ein.

Ungeachtet Gott aber die erſte wirkende Urſache der Willensbeſtimmungen inſoferne iſt, als er die Verſtandesideen hervorbringt, von welchen jene zunächſt abhangen, bleibt doch die Gleichgültigkeit des Urtheils und der freyen Willkühr dieſelbe. Sie beſteht in der Bejahung oder Verneinung, Ausübung oder Unterlaſſung deſſen, was der Verſtand in zufälligen und nicht nothwendigen Beziehungen der Gleichheit oder Ungleichheit, der Angemeſſenheit oder Unangemeſſenheit darſtellt. Es laſſen ſich mehr Arten der Freyheit der Handlungen denken. Erſtlich daß die Urtheilskraft und die freye Willkühr ganz aus und durch ſich ſelbſt handeln. Dieſer Fall iſt nicht möglich, weil alle Determinationen des Willens zunächſt von den Ideen des Verſtandes und mittelbar von Gott beſtimt werden. Zweytens ließe ſich eine Art der Freyheit denken, daß die Urtheilskraft und die freye Willkühr durch ein inneres anderweitiges Seelenprincip handelten. Allein auch dieſer Fall iſt aus demſelben obigen Grunde nicht annehmlich, ſo daß die gegebne Erklärung der gleichgültigen Freyheit allein übrig iſt. Dieſe gleichgültige Freyheit ſtützt ſich auf das unmittelbare Bewußtſeyn, und kann daher von Niemand geleug-

leugnet werden, der nicht die Evidenz in ſeinem eigenen Bewußtſeyn leugnet, mithin das Princip alles Philoſophirens ſchlechthin aufhebt. Regis berief ſich zum Beweiſe der Freyheit und der Carteſiſchen Vorſtellungsart von derſelben auch auf Ariſtoteles, Thomas von Aquino, Durand, u. a. Es bedarf jedoch kaum einer Erinnerung, daß die hier behauptete Freyheit durch die Principien der Willensbeſtimmungen, welche die Carteſianer und Regis ſtatuiren, ſchlechthin vernichtet wird. Die Seele kann freylich wählen, bejahen oder verneinen, thun oder unterlaſſen; aber ihre Wahl wird beſtimt durch die Ideen des Verſtandes, und ſie kann nur bejahen oder verneinen, thun oder laſſen, was ihr dieſe als wahr oder falſch, gut oder böſe darſtellen. Die Freyheit der Wahl iſt alſo gänzlich an die Beſchaffenheit der Verſtandesvorſtellungen gebunden. Dieſe ſelbſt aber werden wieder von der Gottheit beſtimt. Wir können nichts anders erkennen, als was und wie es uns die Gottheit erkennen läßt, und wir können nichts und auf keine andere Art wollen, als was und wie wir erkennen. Hier iſt alſo der offenbarſte Determinismus, und es iſt unbegreiflich, wie die Carteſianer die Freyheit mit ihren andern Suppoſitionen in Anſehung der Willensbeſtimmungen reimen zu können glaubten.

Den Unterſchied zwiſchen der göttlichen Freyheit und der menſchlichen beſtimte Regis folgendermaßen. Die göttliche Freyheit iſt das Vermögen Gottes ohne allen Zwang außer ſich zu wirken, und mit einer ſolchen Gleichgültigkeit, daß ſchlechterdings keine äußere Urſache auf ſein Handeln Einfluß hat, ungeachtet er durch ſich ſelbſt und ſeine eigene

Natur

Natur zum Handeln determinirt werden mag. Die göttliche Freyheit iſt demnach eine bloße äußere; die menſchliche Freyheit iſt eine innere; die Aeußerungen derſelben hangen ab von den Ideen des Verſtandes und dieſe von den Objecten; was die menſchliche Freyheit in Vergleichung mit der göttlichen ſehr unvollkommen macht.

Woher rührt aber der Misbrauch, welchen die Seele ſo oft von der Freyheit der Urtheilskraft und der Willkühr macht? — Wären die Verhältniſſe der Gleichheit und Ungleichheit unter den Dingen, der Angemeſſenheit und Unangemeſſenheit derſelben zu unſerm Wohle nothwendig; ſo würde die Seele ſtets richtig urtheilen, weil ihre Urtheile ſtets den Ideen entſprechen würden; allein da jene Verhältniſſe zufällig ſind, ſo täuſcht ſich die Seele nicht ſelten, indem ſie das Daſeyn ſolcher Verhältniſſe annimt, ob es gleich gar nicht ſtatt findet. Wahrheit und Irrthum können überhaupt nur entſpringen entweder aus dem bloßen Verſtande oder aus der bloßen Urtheilskraft, oder aus der Vereinigung beyder. Im bloßen Verſtande kann weder Wahrheit noch Irrthum gegründet ſeyn, weil der Verſtand weder etwas bejahen noch verneinen kann; eben ſo wenig können ſie durch die Urtheilskraft allein begründet werden, weil die Urtheilskraft eine Art des Willens (espece de volonté), und der Willen ein blindes Vermögen iſt, das ſich nur zu dem determiniren kann, was der Verſtand ihm darſtellt. Wahrheit und Irrthum müſſen alſo aus der Vereinigung des Verſtandes und der Urtheilskraft hervorgehn.

Um aber einzuſehen, wie Wahrheit und Irrthum aus dieſen Fähigkeiten entſpringen mögen, muß man wiſſen, daß der Verſtand ſeiner ſeits zur Her-

vor-

vorbringung der Wahrheit beyträgt, wenn er die Ideen der Dinge denkt, welche die Seele beurtheilt, und die Urtheilskraft ihrerſeits dazu beyträgt, wenn ſie ſich nach dieſen Ideen beſtimt. Im Gegentheile trägt der Verſtand ſeinerſeits zur Hervorbringung des Irrthums bey, nicht indem er die Ideen der Dinge denkt, welche die Seele beurtheilt, ſondern indem er dieſelben nicht denkt, und die Urtheilskraft trägt dazu ihrerſeits bey, indem ſie Dinge bejaht oder verneint, welche der Verſtand nicht begriffen hat. Es erhellt hieraus, daß die Seele eigentlich eine active Urſache der Wahrheit, und nur eine paſſive oder materielle Urſache des Irrthums formell genommen iſt. Es iſt daher auch falſch geſprochen, wenn man von einem falſchen Begriffe des Verſtandes redet, ſo daß der Verſtand das Falſche unter dem Scheine des Wahren dächte. Das Falſche als eine Privation des Wahren kann niemals Gegenſtand der Verſtandeserkentniß ſeyn, und deßwegen iſt es ſich ſelbſt widerſtreitend, daß die Seele etwas unter dem Scheine des Wahren denken ſollte. Man kann auch eine Sache nicht ſchlecht begreifen; vielmehr man begreift alles gut, was man begreift, und wenn man ſich des Ausdrucks bedient, man habe eine Sache ſchlecht begriffen, ſo deutet man damit den Begriff einer Eigenſchaft an, die man nicht begreift, oder eine nichtbegriffene Eigenſchaft, die man doch wirklich beurtheilt. Nun iſt aber klar, daß dieſes weniger ein Fehler des Verſtandes als der Urtheilskraft iſt, welche letztere in dem Falle über eine Eigenſchaft des Subjects entſcheidet, welche der Verſtand nicht begriffen hat.

Die Seele würde ſich alſo niemals täuſchen, wenn ſie nur von Dingen urtheilte, die ſie begreift, und

ihr Urtheil in Anſehung aller derer, welche ſie nicht begreift, unentſchieden ließe. In der That wird ſie auch nicht getäuſcht, ſobald ſie ſich der Bejahung oder Verneinung aller der Dinge enthält, die ſie nicht mit Evidenz kennt. Was von den Urſachen der Wahrheit und des Irrthums gilt, das gilt auch von den Urſachen der guten und böſen Neigungen in uns. Wir würden nie böſe Neigungen haben, wenn die Willkühr nur wahre Güter liebte, und ihre Wahl in Anſehung aller derjenigen Dinge unbeſtimt ließe, deren Angemeſſenheit zum Wohle der Seele nicht bekant iſt. So lange die Seele Dinge nicht liebt, deren Güte ihr nicht mit Klarheit einleuchtet, thut ſie auch nie etwas, was der Vernunft zuwider wäre. Regis zeigt auch umſtändlich, worin das wahre Gute und Uebel beſtehe; daß Gott der Urheber alles Guten ſey, und nie irgend ein Uebel formell genommen hervorbringen könne; daß alſo bloß der Seele dieſes Uebel zuzuſchreiben ſey.

Noch will ich etwas über die Vorſtellungsart des Regis vom Zuſtande der Seele nach dem Tode hinzufügen *). Sein Hauptſatz iſt: Die Seele iſt unſterblich; aber ſie wird durch den Tod aller der Eigenſchaften beraubt, welche von ihrer Verbindung mit dem Körper abhangen; nur diejenigen wird ſie behalten, die ihr eigenthümlich ſind, ſoferne ſie ein Geiſt iſt, und die ſich auf Erkentniß Gottes und ihrer ſelbſt zurückführen laſſen. Aus Vernunftgründen, glaubte inzwiſchen Regis, laſſe ſich über den Zuſtand nach dem Tode nichts beweiſen, obwohl ſich Manches für die Wahrſcheinlichkeit eines hypothetiſchen Zuſtandes vorbringen laſſe. Es kann nichts mit Gewißheit bewie-

*) Ibid. Metaphyſique liv. III. chap. 1. T. I. p. 265.

wieſen werden, weil der Zuſtand der Seele nach dieſem Leben unmittelbar dem Willen Gottes unterworfen ſey, und alles, was demſelben unterworfen iſt, entweder nur durch Erfahrung oder durch die Offenbarung erkant werden mag. Erfahrung aber können wir hier nicht haben, und auf die Offenbarung wird in der Philoſophie keine Rückſicht genommen. Was ſich mit Evidenz ſagen läßt, iſt, daß die Seele ihrem abſoluten Weſen nach unſterblich iſt, oder beſtändig fortexiſtiren wird, und ihre Vernichtung ein unmöglicher Begriff iſt. Sollte die Seele nach ihrem abſoluten Weſen vernichtet werden, ſo könte es entweder durch ſie ſelbſt, oder irgend eine andere erſchaffene Subſtanz geſchehen. Das erſte iſt unmöglich, weil kein Ding ein Princip ſeiner eigenen Vernichtung in ſich hat. Das Andere iſt nicht minder unmöglich, weil es zum Weſen einer jeden Subſtanz gehört, unabhängig von jeder andern erſchaffenen Subſtanz exiſtiren zu können. Sollte Gott die Seele vernichten, ſo müßte er dieſes durch eine außerordentliche Macht thun; denn durch die natürlichen Urſachen, deren ſich Gott bey ſeinen Wirkungen bedient, oder durch die gewöhnliche Macht Gottes könte ſie nicht vernichtet werden.

Wenn aber die Seele auch fortdauert, ſo verliert ſie doch nach dem Tode alle die Functionen, die ſie während der Verbindung mit dem Körper ausübte. Sie verliert das Empfindungsvermögen, die Einbildungskraft, das Vermögen der Begriffe, der Erinnerung, und alle Leidenſchaften. Sie verliert auch den Gebrauch des Willens (in dem Sinne, wie dieſes Wort bey der Verbindung zwiſchen Seele und Körper genommen wird). Denn da alle Functionen

des Willens die Functionen des Erkentnißvermögens vorausſetzen; ſo müſſen nothwendig, wenn die Seele des Erkentnißvermögens beraubt iſt, ihr auch der eigentliche Wille und die mit ihm verbundenen Fähigkeiten abgehen. Es iſt ſogar zweifelhaft, ob die Seele andere Seelen wieder erkennen werde. In dieſem Leben bedarf die Seele der Sprache, um andere Seelen zu erkennen; nach dem Tode fällt aber die Sprache, ſo wie jedes andere ſinnliche Zeichen weg, mittelſt deſſen die Seele andere Seelen zu erkennen vermöchte. Auch die Fähigkeit, materielle Dinge zu erkennen und zu bewegen, wird nach dem Tode wegfallen. Gegenwärtig erkennt die Seele die Körper nur durch die Sinne und die Einbildungskraft, welche Fähigkeiten ſie im Tode verliert. Daß es aber zur Natur des Geiſtes weſentlich gehöre, Körper zu bewegen, kann man nicht behaupten, da Gott vielleicht ihr dieſe Kraft nur zum Behufe der Verbindung mit dem Körper und während derſelben, nicht aber ſchlechthin und unbedingt, mitgetheilt hat. Wäre die abſolute Seele fähig, die Körper zu bewegen, ſo könnte ſie eine unendliche Menge erſtaunlicher Wirkungen hervorbringen, wovon uns die Erfahrung gleichwohl kein Beyſpiel zeigt. Sie könte alsdenn nicht nur die Körper von einem Orte zum andern bringen, und ihnen eine beliebige Geſtalt, Bewegung oder Ruhe geben; ſondern ſie könte auch mit unſern Sinnen ihr Spiel treiben, und Gedanken, welche ſie wollte, in uns erwecken, indem ſie die Lebensgeiſter, die Nerven und das Gehirn ſo bewegte, wie dieſe gewöhnlich von den Objecten jener Gedanken bewegt zu werden pflegen. Da dies ſich aber gar nicht ereignet, ſo iſt das Vermögen der Seele, die Körper zu bewegen, nach dem Tode höchſt zweifelhaft.

Dazu

Dazu komt noch, daß wenn die abſolute Seele einige jener Fähigkeiten behielte, ſo müßten ſie zu ihrer Thätigkeit entweder durch die Seele ſelbſt, oder durch Gott, oder durch die Körper, oder durch andere Seelen beſtimt werden. Das Erſte kann nicht ſeyn; weil jede Veränderung eines Subjects von einer äußern Urſache herrühren muß. Auch Gott könte die Thätigkeit der Seelenvermögen nicht determiniren, weil er modale Dinge nur durch ſecundare Urſachen bewirkt, und wir keine ſecundare Urſache wiſſen, durch welche Gott Erkentniſſe und Neigungen der abſoluten Seele hervorbringen könte. Die Körper könten noch weniger jene Vermögen der abſoluten Seele in Thätigkeit ſetzen, weil wir aus Erfahrung wiſſen, daß ſie nur auf die Seele wirken, ſo lange dieſe ſelbſt mit einem Körper vereinigt iſt; und hier vorausgeſetzt wird, daß ſie von ihm getrennt wäre. Endlich auch durch andere Seelen könten jene Vermögen nicht determinirt werden, weil die Seelen nur vermöge eines Medium's der Vereinigung auf einander wirken können, und wir bey abſoluten Seelen ein ſolches Medium vermiſſen. Es bleibt alſo nur übrig anzunehmen, daß die abſolute Seele keine der Fähigkeiten behält, welche von ihrer Verbindung mit dem Körper abhangen. Lehrt uns die Offenbarung hiervon das Gegentheil, ſo haben wir freylich Grund, es feſt zu glauben.

Was alſo der Tod am Menſchen zerſtört, iſt Alles dasjenige, was an ihm modal iſt; das Subſtantielle und weſentlich Unvergängliche kann er nicht zerſtören. Er vernichtet den Menſchen, ſoferne er ein aus Leib und Seele verbundenes Ganze iſt; er vernichtet die Seele, inſoferne er die Beziehung aufhebt,

worin die Seele zu dem mit ihr vereinigten Körper ſteht; er vernichtet endlich den menſchlichen Körper, indem er die Modificationen vernichtet, wodurch er fähig wurde, der Körper eines Geiſtes zu ſeyn. Hingegen Seele und Körper jedes an ſich und außer ihrer Verbindung betrachtet, werden durch den Tod nicht zerſtört, ſofern ſie nicht das Modale, ſondern das Subſtantielle des Menſchen ausmachen. So wie inzwiſchen die Seele durch den Tod alle die Vortheile verliert, welche ſie während des gegenwärtigen Lebens ihrer Verbindung mit dem Körper verdankt; ſo behält ſie alle diejenigen, welche nicht von dieſer Verbindung abhangen, und nothwendige Folgen einer geiſtigen Natur ſind. Dieſe Vortheile ſind im Allgemeinen die Eigenſchaften, Gott und ſich ſelbſt zu erkennen und zu lieben. Es läßt ſich unmöglich denken, daß ein Geiſt nicht Gott und nicht ſich ſelbſt erkenne; die Selbſterkentniß und Selbſtliebe gehören zum Weſen des Geiſtes; er erkennt aber auch Gott, weil er nothwendig ein vollkomnes Weſen erkennt, indem bey ihm die Idee eines ſolchen Weſens der Idee aller unvollkomnen Weſen vorhergeht. Man kann alſo der abſoluten Seele nach dem Tode nichts Anders beylegen, als eine wirkliche Erkentniß und Liebe Gottes und ihrer ſelbſt. Wenn der Geiſt nach dem Tode aller der Vortheile genöſſe, die man ihm zuſchreibt, wenn er z. B. ein vortrefflicheres intellectuales Gedächtniß, eine ausgebreitetere und deutlichere Erkentniß, einen freyern Willen hätte, als in dem gegenwärtigen Leben; ſo würde er ohne Zweifel in dem glücklichſten Zuſtande ſeyn, in welchem er ſeyn könte, und er würde ſich bloß durch ſeine Natur darin befinden ohne Hülfe einer übernatürlichen Gnade. Aber dies, ſagt Regis, erlaubt uns die poſitive

Reli-

Religion weder zu glauben, noch vorauszuſetzen. Sie fodert, daß wir alle Vorzüge, deren die Seele nach dem Tode theilhaft werden wird, nicht von ihrer Trennung vom Körper, ſondern von der Zuſage Gottes erwarten, daß er ſie glücklich machen wolle, falls ſie ihm getreu geblieben ſey.

Zur Geſchichte des Carteſianismus in Frankreich will ich noch anmerken, daß zu ſeinen Verehrern auch Boſſuet gehörte, wie ſelbſt Hüet von ihm erzählt. Inzwiſchen hielt er ſeine Beſchäfftigung damit und ſeine Anhänglichkeit an demſelben ſehr geheim. Hüet, der mit ihm in freundſchaftlichem Verhältniſſe lebte, und dem die Vorliebe desſelben für den Carteſianismus nicht unbekannt war, ſchickte ihm ſeine Schriften dagegen mit einer Entſchuldigung, daß er denſelben angefochten habe, und mit der Bitte, daß dieſe Verſchiedenheit der philoſophiſchen Vorſtellungsart auf ihre Freundſchaft keinen Einfluß haben möchte. Boſſuet erwiederte in einem etwas unwilligen Tone, er könne es nicht billigen, daß ihm Hüet eine Philoſophie zutraue, von welcher dieſer behaupte, daß ſie der Lehre des Chriſtenthums widerſtritte; worauf aber Hüet erwiederte, daß er in Boſſuet's Glauben an das Chriſtenthum nicht das geringſte Mistrauen ſetze, da er ſeine Ueberzeugung davon ſo viele Jahre mündlich und in Schriften an den Tag gelegt habe; er wolle denen, welchen er Anhänglichkeit an dem Carteſianismus zutraue, ſo wenig etwas an ihrer theologiſchen Exiſtimation entziehen, als man den Thomas von Aquino oder den Kirchenvätern etwas davon entzöge, wenn man von ihnen ſagte, ſie wären der Philoſophie des Ariſtoteles oder des Plato ergeben geweſen.

Sechster Abſchnitt.

Geſchichte und Philoſophie des Nicolas Malebranche.

Durch den Carteſianismus wurde die Philoſophie des Malebranche veranlaßt, welche aber in vielen Stücken ſich von jenem entfernte, und eine eigenthümliche Originalität hatte. Nicolas Malebranche wurde gebohren im J. 1638 zu Paris, wo ſein Vater königlicher geheimer Secretair war. Da er von Natur einen kränklichen und misgeſtalteten Körper hatte, ſo ward er mit großer Sorgfalt und Zärtlichkeit erzogen. Indeſſen bewirkte eben ſein körperlicher Zuſtand eine gewiſſe Menſchenſcheue bey ihm, die ihn auch im reifern Alter nicht verließ, und aus welcher ſein Eigenſinn zu erklären iſt, daß er ſich nicht abmahlen laſſen wollte, obgleich doch gegen ſeinen Willen ein Portrait von ihm exiſtirt. Die Liebe zur Einſamkeit bewog ihn auch, ſich in ſeinem zwey und zwanzigſten Jahre in die Congregation de l'Oratoire zu begeben, und ſich ganz den Studien zu widmen. Dieſe waren anfangs faſt ausſchließlich auf die bibliſche Geſchichte und Literatur und auf die Schriften der Kirchenväter gerichtet, und erzeugten die myſtiſche Denkart, die er hatte, und die auch in der Folge ſeine Philoſophie characteriſirte. Seinen Eifer für dieſe erweckte ein Zufall. Er gieng einſt vor einem Buchladen vorbey, und ſah hier das Werk des Des Cartes: De Homine, das damals erſchienen war, als eine Novität ausgehängt. Er kaufte das Werk, und wurde

wurde bey Leſung deſſelben durch die Klarheit der Schreibart, und die Neuheit und ſcheinbare Gründlichkeit des Vortrags ſo mächtig angezogen, daß die Spannung des Geiſtes, welche hierdurch bewirkt wurde, ihm mehrmale ein heftiges Herzklopfen verurſachte, und er fortzuleſen aufhören mußte. Hierdurch erwachte in ihm die entſchiedenſte Neigung zur Philoſophie. Er verließ ſeine bisherigen literariſchen Beſchäfftigungen, und pflegte ſogar zuweilen geringſchätzig davon zu reden, wie z. B. die Aeußerung beweiſt, daß er ſich keine größere und beſſere Gelehrſamkeit wünſche, als diejenige, welche Adam beſeſſen habe. Zehn Jahre wandte er insbeſondre auf das Studium der Carteſianiſchen Philoſophie, und er galt daher auch zu ſeiner Zeit für einen der vertrauteſten Kenner derſelben. Nach dieſen Vorbereitungen ſtellte er das Reſultat ſeiner philoſophiſchen Forſchungen in dem berühmten Werke: De la recherche de la verité auf. So großes Aufſehn nicht nur die tiefſinnige Originalität der Vorſtellungsart des Malebranche, die er hier dargelegt hatte, ſondern auch die Eleganz ſeiner philoſophiſchen Schreibart erregten, und ſo vielen Ruhm ſie ihm erwarben; ſo fehlte es ihm auch nicht an Gegnern. Er war übrigens ein Mann von dem edelſten Charakter und von einer faſt überſpannten Frömmigkeit. Er ſtarb 1715 im ſieben und ſiebzigſten Jahre ſeines Alters *).

Der

*) Ueber das Leben des Malebranche S. vorzüglich: Eloge de *Malebranche* par *Fontenelle* in der Hiſtoire du renouvellement de l'academie royale des Sciences T. II. p. 208. Es ſteht auch lateiniſch vor der lateiniſchen Ueberſetzung des Werks de la recherche de la verité.

Der Zweck, welchen Malebranche bey ſeinem Werke de la recherche de la verité *) hatte, iſt theils logiſch, theils metaphyſiſch. Er wollte die allgemeinen Urſachen der Irrthümer angeben, denen die menſchliche Erkentniß unterworfen iſt; aber auch zugleich beſtimmen, was in dieſer Wahrheit ſey, und worauf ſich dieſelbe zuletzt gründe. In der erſten Hinſicht kann man ſagen, daß M. logiſche, in der andern, daß er metaphyſiſche Unterſuchungen angeſtellt habe. Er ſelbſt theilte ſein Werk in ſechs Bücher, von denen das erſte von den Irrthümern der Sinne; das zweyte von den Irrthümern der Einbildungskraft; das dritte von den Irrthümern des reinen Verſtandes; das vierte von den Irrthümern, welche durch die Neigungen; und das fünfte von denen handelt, welche

*) De la recherche de la verité, où l'on traite de la nature de l'eſprit de l'homme et de l'uſage, qu'il en doit faire pour eviter l'erreur dans les Sciences. Cinquieme edition revue et augmentée de pluſieurs eclairciſſemens. Par *N. Malebranche;* à Paris 1700. 3 Voll. 12. ebendaſ. 1712, II Voll. 4. und IV Voll. 12. Die erſte Ausgabe erſchien zu Paris 1674. 12; das erſte Buch ſchon 1673. Malebranche änderte und feilte an dem Werke unaufhörlich; daher die ältern Ausgaben deſſelben von einander abweichen. Die Pariſer Ausgaben ſind auch zu Amſterdam nachgedruckt. Von der vierten Ausgabe hab ich einen Nachdruck vor mir à Amſterdam 1688. Voll. II. 8. In's Lateiniſche iſt das Werk überſetzt von Lenfant. Die zweyte Ausgabe dieſer Ueberſetzung verbeſſert und vermehrt nach der neueſten Pariſer Ausgabe des Originals erſchien zu Genf 1753, Voll. II. 4. Man hat auch Ueberſetzungen in's Holländiſche und Deutſche. Die deutſche Ueberſetzung kam heraus zu Altenburg 1776–1786. 4 B. 8 mit Anmerkungen. An dieſer haben Joh. Ph. Müller, Chr. Ludw. Paalzow, und Joh. Heinr. Friedr. Ulrich Antheil.

welche durch die Affecten und Leidenſchaften erzeugt oder veranlaßt werden. In dem ſechsten entwickelte er endlich die allgemeine Methode, nach welcher man mit Glücke die Wahrheit erforſchen könne.

Als Hauptfähigkeiten des Gemüths in Beziehung auf die Erkentniß nahm Malebranche den reinen Verſtand, die Einbildungskraft und die Sinne an. Durch den reinen Verſtand nehmen wir die geiſtigen Gegenſtände, die Univerſalien, die Ideen der Vollkommenheit und des allervollkommenſten Weſens wahr, und überhaupt gehören demſelben alle Gedanken, welche im Gemüthe durch die innere Reflexion desſelben auf ſich ſelbſt entſtehen. Auch die Ausdehnung mit ihren Eigenſchaften wird durch den reinen Verſtand wahrgenommen; denn dieſer allein enthält die Ideen des Cirkels, des vollkommnen Quadrats, des Chiliagons u. w. Dieſe Begriffe des reinen Verſtandes werden deßwegen reine Perceptionen genannt, weil ſie das Gemüth ohne im Gehirne abgedrückte Phantasmen oder Bilder wahrnimt. Durch die Einbildungskraft faßt das Gemüth nur materielle Gegenſtände auf. Mittelſt der Bilder, welche von den Gegenſtänden im Gehirne bewirkt werden, ſtellt es ſich dieſelben als gegenwärtig vor, auch wenn ſie nicht wirklich gegenwärtig ſind, und dieſe Perceptionen heißen daher Einbildungen. Da ſich aber von geiſtigen Dingen keine Bilder im Gehirne abdrucken können, ſo folgt hieraus, daß wir auch nicht im Stande ſind, uns dieſe einzubilden, eine Bemerkung, die Malebranche ſorgfältig einſchärft. Durch die Sinne nimt das Gemüth nur die gröbern empfindbaren Objecte wahr, entweder, wenn dieſelben den äußern Organen des Körpers unmittel-

mittelbar gegenwärtig ſind, oder wenn die Thätigkeit der Lebensgeiſter, falls auch die Objecte nicht gegenwärtig ſind, eine ähnliche Thätigkeit im Gehirne hervorbringt. Dergleichen Perceptionen der Sinne heißen Empfindungen, Senſationen. Auf dieſe drey Erkentnißfähigkeiten laſſen ſich alſo auch die Irrthümer der Menſchen und die vornehmſten Quellen derſelben zurückführen. Weil aber auch die Neigungen, Affecten und Leidenſchaften heftig auf den Menſchen einwirken, und den Geiſt blenden und umnebeln; ſo ſind ſie auch die Urſachen von unzähligen Irrthümern, wenn wir uns ihren Täuſchungen überlaſſen. Daher müſſen die Neigungen, Affecten und Leidenſchaften auch als eine Hauptquelle unſerer Irrthümer und Verbrechen betrachtet werden. *).

Die Art, wie Malebranche die verſchiedenen Gattungen der Irrthümer aufzählt und unterſucht, läßt ſich hier nicht entwickeln, ſo wenig wie die beſondern Regeln ſich hier auch nur hiſtoriſch anführen laſſen, die er zur Vermeidung der Irrthümer und zur Vervollkommung der Gemüthskräfte in Beziehung auf die Erkentniß vorſchlägt. Es bedarf wohl kaum einer Erinnerung, daß eine Mannichfaltigkeit intereſſanter Beobachtungen und nützlicher Winke hierüber in ſeinem Werke zerſtreut ſind, wenn er auch in ſeiner Beurtheilung der Irrthümer, hauptſächlich was ihre allgemeinen und beſondern nächſten Urſachen betrifft, hier und da geirrt hat. Den letzten Grund des Irrthums überhaupt findet er nicht in den Erkentnißkräften und einem unrichigen Verhältniſſe derſelben, das aus Uebereilung entſteht; ſondern in der Freyheit, das, was uns die Sinne, die Phantaſie,

*) De la rech. de la verité liv. I. chap. 4.

ſie, oder der reine Verſtand vorſtellen, ſo oder anders zu erkennen. Indem wir z. B. ein Licht ſehen, iſt das, was wir ſehen, gewiß ein Licht; die Wärme, welche wir empfinden, empfinden wir wirklich; und hier iſt kein Irrthum; behaupten wir aber nun, wie wir vermöge unſerer Freyheit können, daß das Licht, die Wärme, außer dem empfindenden Subjecte exiſtiren, ſo irren wir. Uebrigens ſind es doch die Sinne vornehmlich, welche den Misbrauch der Freyheit und eben dadurch die Irrthümer veranlaſſen, oder auf welche ſich der Misbrauch der Freyheit bezieht; weil die ſinnliche Wahrnehmung der Gegenſtände, da ſie unmittelbar den Körper angeht, mit Luſt oder Unluſt verknüpft iſt. So iſt den Sinnen der Urſprung der falſchen Moralſyſteme zuzuſchreiben, weil uns jene nichts als falſche Güter darſtellen, anſtatt daß das einzige wahre Gut die Gottheit iſt, die nur durch den reinen Verſtand erkant werden mag, und die Philoſophen nach ihrer Freyheit mehr den Sinnen, als der Verſtandeserkentniß folgen *).

Am berühmteſten und merkwürdigſten iſt im Syſteme des Malebranche ſeine Vorſtellungsart vom Urſprunge und Grunde unſerer Erkentniß überhaupt. Dieſe will ich alſo hier genauer entwickeln. Es wird ſich dabey auch ergeben, inwiefern ſeine Philoſophie mit der Carteſiſchen übereinſtimt, oder von ihr abweicht und original iſt.

Das Weſen der Seele beſteht im Denken, ſo wie das Weſen der Materie in der Ausdehnung. Nach den verſchiedenen Modificationen des Denkens erkennt die Seele bald, bald will ſie, und ſie hat auch mehr andere

*) Ueber die Freyheit als Grund des Irrthums S. *Malebranche* recherche de la ver. liv. I. ch. 5. III. ch. 4.

andere beſondere Formen, wie die Materie ebenfalls dergleichen zuläßt. Unter dem Denken wird hier nicht ein beſtimter Gedanke verſtanden, ſondern das Denken überhaupt, das aller Arten von Modificationen oder beſtimten Gedanken fähig iſt. Es iſt unmöglich, einen Begriff von einem Geiſte ſich zu machen, der nicht dächte, ob man ſich gleich ganz wohl einen Geiſt vorſtellen kann, der nicht empfindet, oder nicht einbildet, oder auch nicht will. Hieraus fließt, daß das Denken allein das Weſen des Geiſtes iſt; hingegen das Empfinden, das Einbilden und Wollen gehören zu ſeinen Modificationen. Inzwiſchen iſt hier zu bemerken, daß ein Geiſt zwar ohne das Empfinden und Einbilden, aber nicht ohne das Wollen ſeyn kann, wiewohl das Wollen nicht urſprünglich zu ſeiner weſentlichen Natur gehört, weil es das Denken vorausſetzt, und von dieſem abhängt. Der Geiſt kann nicht ohne das Wollen ſeyn; denn wie die Materie ohne Bewegung unnütz ſeyn würde, und nicht die Mannichfaltigkeit der Formen annehmen könte, zu welcher ſie erſchaffen iſt; ſo wäre auch ein bloß denkender Geiſt ohne Willensäußerungen unnütz, weil ein ſolcher Geiſt ſich niemals zu den Gegenſtänden ſeiner Vorſtellungen hinneigen, und das Gute lieben würde, das ſeine Beſtimmung ausmacht; daher es ſich nicht denken läßt, daß Gott als das verſtändigſte Weſen die Materie ohne Bewegung und den Geiſt ohne Willensäußerung habe hervorbringen wollen. Die Modificationen ſämtlich, deren ein Geiſt fähig iſt, ſind wir nicht im Stande zu erkennen. Der geringſte und kleinſte Theil der Materie iſt für unzählige Figuren empfänglich; warum ſollte die ungleich edlere Seele keine andere Modificationen weiter haben können, als die wir bey ihr wahrnehmen? Hätten wir

wir nie Luſt oder Schmerz empfunden, nie das Licht oder Farben geſehen, nie einen Ton gehört; ſo würden wir doch kein Recht haben, daraus zu ſchließen, daß unſere Seele an ſich ſolcher Senſationen unfähig wäre, da wir itzt aus Erfahrung wiſſen, daß ſie wirklich dergleichen hat. Wahrſcheinlich iſt alſo das Vermögen der Seele, Modificationen zu empfangen, größer, als wir es begreifen können; ſo wenig wie der Geiſt in Gedanken alle die möglichen Formen der Materie erſchöpfen kann *).

Alle Gegenſtände, welche die Seele wahrnimt, ſind von zweifacher Art. Entweder ſie ſind in der Seele, oder außer derſelben. Zu jenen gehören die eigenen Gedanken der Seele, d. i. ihre verſchiedenen mit Bewußtſeyn verbundenen Modificationen, worunter Malebranche die Senſationen, Imaginationen, die reinen Verſtandesbegriffe, auch die natürlichen Neigungen und Leidenſchaften zuſammenfaßt. Um ſolche Gegenſtände zu erkennen, bedarf die Seele keiner Ideen, denn ſie ſind die Seele ſelbſt auf dieſe oder jene Art modificirt. Hingegen die äußern Gegenſtände können von der Seele nur mittelſt der Ideen erkant werden, vorausgeſetzt, daß dieſe Gegenſtände ſich nicht mit ihr innig vereinigen laſſen.

Es giebt zwey Gattungen äußerer Gegenſtände, geiſtige und materielle. In Anſehung der geiſtigen iſt einigermaßen wahrſcheinlich, daß ſie ſich durch ſich ſelbſt und ohne Ideen der Seele mittheilen können. Es lehrt zwar die Erfahrung, daß wir nicht unmittelbar und durch uns ſelbſt einander

*) Ibid. liv. III. de l'entendement ou de l'esprit pur, ch. 1. ſq.

der unſere Gedanken mittheilen können, ſondern da-
zu der Wörter und anderer ſinnlicher Zeichen be-
dürfen, an welche wir die Gedanken heften; aber
vielleicht iſt dies von Gott nur für das gegenwär-
tige Leben ſo angeordnet, um die Unordnungen zu
verhüten, die daraus entſtehen würden, wenn die
Menſchen einander unmittelbar verſtehn könten; nach
der Befreyung vom Körper, im Reiche der Ordnung
und Gerechtigkeit, können wir vielleicht durch innige
Vereinigung unſerer ſelbſt einander unſere Gedanken
mittheilen; ſo daß Ideen nicht abſolut nothwendig
wären, um der Seele geiſtige Objecte darzuſtellen,
weil ſie vielleicht durch ſich ſelbſt, obgleich auf eine
ſehr unvollkomne Weiſe, erkannt werden. Hier komt
es inzwiſchen zunächſt auf die Möglichkeit der Erkent-
niß von körperlichen Gegenſtänden an.

Die Ideen von den Körpern und allen andern
Objecten, die wir nicht an ſich ſelbſt wahrnehmen,
rühren entweder von dieſen Körpern und Objecten
ſelbſt her; oder unſere Seele hat das Vermögen, jene
Ideen aus ſich hervorzubringen; oder Gott hat ſie zu-
gleich mit der Seele, indem er dieſelbe ſchuf, her-
vorgebracht; oder er bringt ſie jedesmal hervor, wenn
man einen Gegenſtand denkt; oder die Seele hat in
ſich alle Vollkommenheiten, welche ſie an den Kör-
pern wahrnimt; oder endlich ſie iſt mit einem höchſt
vollkomnen Weſen vereinigt, das alle Vollkommenhei-
ten erſchaffener Weſen überhaupt in ſich begreift. Ei-
ner von dieſen Fällen muß bey der Erkentniß der Ob-
jecte nothwendig ſtatt finden.

Die gewöhnliche Meynung iſt, daß die äußern
Dinge ihnen ähnliche Bilder abſondern, welche mit-
telſt der äußern Sinne zum innern Sinne gelangen,

und vom Verſtande als Begriffe gedacht werden. Malebranche trägt gegen dieſe Meynung mehrere triftige Gründe vor. Erſtlich die Körper ſind undurchdringlich. Die Bilder derſelben, die keine andere Natur haben können, als jene, würden alſo auf ihrem Wege zu den Organen einander ſelbſt zerſtören. Wir können auch von einem Puncte aus eine große Mannichfaltigkeit von Gegenſtänden am Himmel und auf der Erde überſehen; es müßte ſich alſo die Mannichfaltigkeit körperlicher Bilder auf jenen Punct concentriren; das iſt aber wegen der Undurchdringlichkeit und Ausgedehntheit der Bilder unmöglich. Ferner dieſelben Bilder müßten zugleich ſo unendlich verſchiedene Richtungen im Raume nehmen, als Organe und Standpuncte ſind, durch welche und von welchen aus dieſelben Objecte wahrgenommen werden, was ebenfalls unmöglich iſt. Zweytens: Die Gegenſtände erſcheinen größer oder kleiner, je nachdem man ſie in der Nähe oder in der Ferne ſieht, was aus der obigen Hypotheſe nicht erklärt werden kann. Drittens: Wenn man einen vollkomnen Cubus betrachtet, ſo ſind alle ſeine Seiten ungleich, und doch erblickt man alle Seiten desſelben auf gleiche Weiſe als Quadrate. Eben ſo wenn man in einem Gemählde Ovale und Parallelogramme betrachtet, die doch nur Bilder von gleicher Figur abſondern können, ſo ſieht man gleichwohl darin nichts als Cirkel und Quadrate. Woraus offenbar erhellt, daß das betrachtete Object nicht ihm gleiche oder ähnliche Bilder abſondere. Endlich iſt unbegreiflich, wie ein Körper, bey dem man doch keine Veränderung bemerkt, Bilder nach allen Seiten von ſich ausſende, mit denſelben unaufhörlich einen großen Raum erfülle, und das in der höchſten Geſchwindigkeit. Denn man kann Gegenſtände in dem

Augenblicke, wo ſie ſich den Sinnen darbieten, z. B. Sterne, Millionen Meilen weit von allen Standpuncten ſehen. Dieſe Gründe, und noch mehr andere, die ſich gegen die Hypotheſe vorbringen laſſen, ſind entſcheidend.

Auch die menſchliche Seele ſelbſt kann nicht willkührlich die Ideen der körperlichen Gegenſtände erzeugen. Man glaubt, daß hierin der Menſch nach dem Ebenbilde Gottes geſchaffen ſey, und an ſeiner Macht Theil nehme. So wie Gott aus Nichts ſchaffen und ſeine Geſchöpfe wieder vernichten könne, ſo könne der Menſch nach Willkühr Ideen aller Gegenſtände ſich bilden und ſie vernichten. Allein dieſe Meynung hat ihren Grund in der Eitelkeit und Unwiſſenheit der Menſchen. Niemand kann zweifeln, daß die Ideen etwas Reelles ſind, weil ſie reelle Eigenſchaften haben, wodurch ſie ſich von einander unterſcheiden, und ganz verſchiedene Gegenſtände darſtellen. Man kann auch nicht zweifeln, daß die Ideen etwas Geiſtiges, und von den Körpern, welche ſie darſtellen, weſentlich Verſchiedenes ſind. Sie ſind alſo auch etwas Edleres, als die Körper, ſo wie überhaupt die intelligible Welt vollkommner iſt, als die materielle und irdiſche. Wenn man alſo behauptet, daß die Menſchen das Vermögen haben, willkührlich Ideen hervorzubringen, ſo räumt man ihnen damit ein Vermögen ein, edlere und vollkommnere Weſen zu ſchaffen, als die von Gott erſchaffene Welt iſt. Das Vermögen, reelle Weſen zu ſchaffen, kann aber dem Menſchen auf keine Weiſe beygelegt werden; ſo wenig wie ein Mahler ein Thier mahlen kann, das er nie geſehen hat; die Ideen hangen daher gar nicht von der Macht und Willkühr des Menſchen ab. Die obige Meynung hat

darin ihre Quelle, daß ſich den Menſchen gewöhnlich Ideen von Gegenſtänden darſtellen, ſobald ſie dieſelben zu haben wünſchen, und daraus ſchließen ſie, daß der Wille, der die Production, oder vielmehr die Gegenwart der Ideen begleitet, auch die wahre Urſache davon ſey, weil ſie zunächſt nichts wahrnehmen, was die Urſache ſeyn könte, und ſie ſich einbilden, daß die Ideen nicht mehr exiſtiren, ſobald der Geiſt ſie nicht mehr denkt, hingegen von neuem zu exiſtiren beginnen, wenn ſie ſich von neuem dem Geiſte darſtellen. Allein dieſe Vergegenwärtigung der Ideen zufolge eines Willensacts ſetzt voraus, daß die Ideen ſchon früher im Geiſte hervorgebracht waren, und auch ſie ſelbſt iſt gar nicht allein eine unmittelbare und nothwendige Folge des Willensactes.

Auch auf der Seele angebohrnen Ideen von körperlichen Gegenſtänden kann die Wahrnehmung dieſer nicht beruhen. Die Zahl der Ideen, welche der Menſch möglicher Weiſe haben kann, iſt unendlich, und er iſt ſicher, daß es ihm nie an neuen Ideen fehlen würde, ſogar wenn er Jahrhunderte in's Unendliche zur Betrachtung auch nur einer einzigen Figur ihrer möglichen verſchiedenen Größe und Beſchaffenheit nach verwendete. Es iſt aber gar nicht wahrſcheinlich, daß Gott der Seele eine Unendlichkeit von Ideen anerſchaffen habe, da ſich die Möglichkeit der Erkentniß der Gegenſtände, wie ſie wirklich iſt, auf eine einfachere Art erklären läßt, und Gott immer die einfachſten Mittel zu ſeinen Zwecken wählt. Auch werden die meiſten Ideen von der unendlichen Menge derer, welche die Seele haben könte, ihr nicht einmal wirklich gegenwärtig. Wollte man annehmen, daß Gott die Ideen des Menſchen im jedesmaligen

Momente erſchaffe, wenn wir an gewiſſe Gegenſtände denken; ſo widerſtreitet dieſer Hypotheſe, daß wir zu jeder Zeit denken können, über was für Gegenſtände wir wollen, und daß uns daher eine Unendlichkeit von Ideen dunkel immer ſchon vorſchweben muß.

Eine vierte Meynung iſt, daß die Seele zur Wahrnehmung der äußern Dinge nichts weiter, als ihrer ſelbſt bedürfe, und daß ſie die Gegenſtände erkenne, indem ſie ſich ſelbſt und ihre eigene Vollkommenheit betrachte. Es iſt wahr, daß die Seele in ſich ſelbſt und ohne Ideen alle die Senſationen und Paſſionen wahrnimt, deren ſie fähig iſt, weil dieſe nichts außer ihr darſtellen, ſondern nur Modificationen von ihr ſelbſt ſind. Aber die Schwierigkeit iſt, ob die Ideen von äußern Objecten, welche dieſen auf irgend eine Art ähnlich ſind, auch für Modificationen der Seele gehalten werden können, ſo daß die Seele ſie lediglich durch ſich ſelbſt zu erkennen vermöchte? Einige haben behauptet, die Seele ſey gleichſam eine intelligible Welt, die als höhere Natur die niedern unter ſich faſſe, und daher auch ſchon Alles in ſich begriffe, was die materielle und empfindbare Welt enthält, und noch unendlich mehr. Aber auch dieſe Behauptung geht aus der Eitelkeit hervor. Es iſt ein wahrer Ausſpruch des Auguſtin: Sagt nicht, daß ihr euch ſelbſt euer eigenes Licht ſeyd. Ehe die Welt erſchaffen wurde, exiſtirte Gott allein, und er konte die Welt ohne Erkentniß und Ideen hervorbringen; die göttlichen Ideen waren alſo nicht von Gott ſelbſt verſchieden; und in dieſem Sinne, kann man ſagen, ſind alle Geſchöpfe, auch die materielleſten und irdiſchſten, in Gott, obgleich auf eine durch-

aus geiſtige und uns völlig unbegreifliche Art. Gott demnach erkennt alle Geſchöpfe in ſich ſelbſt, indem er ſeine eigenen Vollkommenheiten betrachtet, welche ihm jene darſtellen. Er erkennt das Daſeyn derſelben auf's vollkommenſte; denn da ihre Exiſtenz von ſeinem Willen abhängt, und Er ſeine eigenen Willens-Entſchlüſſe kennen muß, ſo kann ihm auch ihre Exiſtenz nicht verborgen ſeyn, daher Gott in ſich ſelbſt nicht nur das Weſen der Dinge, ſondern auch ihre Exiſtenz erkennt. Mit den erſchaffenen Geiſtern iſt es aber keinesweges eben ſo bewandt, die in ſich ſelbſt weder das Weſen der Dinge, noch das Daſeyn derſelben zu erkennen vermögen. Da ſie beſchränkte Geſchöpfe ſind, ſo können ſie nicht alle Weſen in ſich enthalten, wie Gott dieſelben in ſich enthalten kann. Weil gleichwohl der menſchliche Geiſt alle Weſen, und zwar auch unendliche, zu erkennen vermag, die er doch nicht in ſich enthalten kann, ſo iſt dies ein Beweis, daß er ihr Weſen auch nicht in ſich erkennt. Der menſchliche Geiſt erkennt nicht bloß die Dinge ſucceſſiv; ſondern er erkennt das Unendliche wirklich, wiewohl er es nicht begreift. Auch das Daſeyn der Dinge kann er nicht in ſich erkennen. Dieſes hängt nicht von ſeinem Willen ab, und es können Ideen jener Dinge dem Geiſte gegenwärtig ſeyn, ob ſie gleich nicht exiſtiren, wie z. B. Jedermann eine Idee von einem goldnen Berge haben kann, der nicht in der Natur vorhanden iſt. Indem man alſo behauptet, daß die menſchliche Seele die Gegenſtände in ſich ſelbſt erkenne, ſo ſetzt man ſie der Gottheit gleich, was ungereimt iſt, und behauptet etwas, das der Natur der Seele ſchlechthin widerſpricht.

Das Reſultat alſo, was allein der Vernunft gemäß iſt, und die Abhängigkeit aller Geiſter von Gott in

in ihren Gedanken aufklären kann, beſteht darin: Wir erkennen alle äußere Dinge in Gott (Nous voyons toutes choſes en Dieu *)). Um dies Reſultat zu faſſen, muß man ſich erinnern, daß Gott von allen erſchaffenen Weſen Ideen hat, weil er ſonſt ſie nicht hätte ſchaffen können, und daß er ſie folglich alle erkennt, indem er diejenigen ſeiner Vollkommenheiten betrachtet, auf welche ſie ſich beziehen. Man muß ſich ferner erinnern, daß Gott durch ſeine Allgegenwart mit unſern Seelen auf's innigſte vereinigt iſt, ſo daß er der Ort der Geiſter genannt werden kann, wie der Raum der Ort der Körper iſt. Die menſchliche Seele kann alſo in Gott erkennen, was in ihm iſt, ſoferne er die erſchaffenen Weſen darſtellt, weil dies alles geiſtig, intellectual und der Seele gegenwärtig iſt; vorausgeſetzt, daß Gott ihr ſeine Werke offenbaren will; und dieſe Vorausſetzung läßt ſich eher rechtfertigen, als eine andere, daß Gott jedem Geiſte eine unendliche Zahl von Ideen anerſchaffen habe; da jene Vorausſetzung die Möglichkeit der Erkentniß äußerer Gegenſtände viel ſimpler und zweckmäßiger erklärt, als dieſe.

Um ſeine Hypotheſe noch mehr zu begründen und vor Misverſtändniſſen zu verwahren, fügte Malebranche noch folgende Bemerkungen hinzu. Daraus, daß die endlichen Geiſter alle Dinge in Gott erkennen, muß man nicht ſchließen, daß ſie das Weſen Gottes ſelbſt erkennten; denn Gott iſt das Vollkommenſte, und was ſie erkennen, iſt ſehr unvollkommen. Die Materie wird von der Seele als theilbar und unter mannichfaltigen Geſtalten erkannt; in Gott ſind keine Theile und keine Figur. Gott iſt Alles, weil er

*) Ibid. liv. III. ch. VI.

er unendlich iſt, und Alles umfaßt; aber er iſt zugleich eben deßwegen nichts Beſonderes und Individuelles. Jene vollkommenſte Einfachheit der Gottheit, die gleichwohl Alles umfaßt, iſt für uns ſchlechthin unbegreiflich.

Zweytens: Selbſt die Art, wie der Menſch die Gegenſtände wahrnimt, beweiſt, daß Alles von ihm in Gott wahrgenommen wird. Die Erfahrung lehrt, daß wenn wir über irgend einen beſondern Gegenſtand nachdenken wollen, wir zuerſt einen Blick auf alle vorhandene Dinge werfen, und nachher unſere Betrachtung beſonders auf jenen richten. Nun aber läßt ſich nicht bezweifeln, daß wir den Trieb nicht haben könten, etwas zu erkennen, wenn wir daſſelbe nicht ſchon, obwohl nur dunkel und im Allgemeinen, erkennten; und alſo folgt daraus, daß wir den Trieb haben, alle Dinge zu erkennen, bald dieſes, bald jenes: daß ſie alle unſerer Seele gegenwärtig ſeyn müſſen. Alle Dinge können aber unter keiner andern Bedingung unſerer Seele gegenwärtig ſeyn, als ſofern Gott dieſer gegenwärtig iſt, der in ſeiner Einfachheit Alles umfaßt.

Drittens: Die Seele könte ſich die allgemeinen Ideen der Gattung, Art u. w. nicht vorſtellen, wenn ſie nicht alle Dinge in Einem enthalten erkennte. Denn da jedes erſchaffene Ding ein individuelles Ding iſt, ſo kann Niemand ſagen, daß er ein einzelnes erſchaffenes Ding erkenne, wenn er z. B. einen Triangel überhaupt erkennt. Ich glaube nicht, ſagt Malebranche, daß Jemand davon hinlängliche Rechenſchaft zu geben im Stande ſey, wie die Seele viele verborgene und allgemeine Wahrheiten erkennt, wenn dieſes nicht durch die Gegenwart deſſen bewirkt

wird, der die Seele auf unzählige Art erleuchten kann. Gott ſelbſt iſt es, der die Philoſophen in den Erkentniſſen unterrichtet und erleuchtet, die ſie mit undankbarem Herzen natürliche Erkentniſſe nennen, obgleich dieſelben vom Himmel abſtammen.

Viertens: Das berühmteſte und gründlichſte Argument für die Exiſtenz Gottes wird, wie Malebranche meynt, von der Idee entlehnt, welche wir vom Unendlichen haben. Die Seele kann das Unendliche denken oder ahnden, wiewohl ſie es nicht begreifen kann; und ſie hat eine ſehr diſtincte Idee von Gott, die ihr nirgend anders her zu Theile geworden ſeyn kann, als durch ihre Vereinigung mit Gott; da die Idee eines unendlich vollkomnen Weſens, wie wir ſie von Gott haben, nicht von einem erſchaffenen Weſen erzeugt werden mag. Die Seele hat aber nicht bloß die Idee des Unendlichen; ſie hat dieſelbe auch noch vor der Idee des Endlichen. Wir denken das Unendliche dadurch, daß wir etwas überhaupt Unbeſtimtes denken, ohne darauf Rückſicht zu nehmen, ob es endlich oder unendlich ſey. Hingegen um das Endliche zu denken, müſſen wir nothwendig etwas von jenem allgemeinen Begriffe abziehen, welcher daher voran gehen muß. Die Seele alſo erkennt nichts, als nur durch die Idee, welche ſie vom Unendlichen hat. Dieſe entſpringt ſo wenig aus einer verworrenen Vereinigung aller Ideen von beſondern Dingen, wie die Philoſophen behaupten, daß vielmehr alle beſonderen Ideen nichts anderes ſind, als wie Participationen an der allgemeinen Idee des Unendlichen; ſo wie Gott ſein Daſeyn nicht von den erſchaffenen Dingen empfängt; im Gegentheile dieſe nur durch ihn vorhanden ſind.

Fünf-

Fünftens: Die Ideen ſind wirkſam, ſoferne ſie auf die Seele einwirken, ſie erleuchten, und durch die angenehmen oder unangenehmen Empfindungen, welche ſie in ihr hervorbringen, ſie glücklich oder unglücklich machen. Es kann nichts als Etwas über die Seele Erhabenes auf dieſe unmittelbar einwirken, und folglich kann es nur Gott; denn Niemand außer ihm, dem Urheber der Seele, kann die Modificationen derſelben hervorbringen. Folglich müſſen alle unſere Ideen in der wirkſamen Subſtanz des göttlichen Weſens vorkommen, welches allein die Intelligenzen zu afficiren vermag.

Sechstens: Gott kann die Seele nicht zur Erkentniß ſeiner Werke erſchaffen, wenn nicht die Seele auf gewiſſe Weiſe Gott erkennt, indem ſie ſeine Werke erkennt. Man kann daher ſagen, daß, wenn die Seele Gott nicht erkennte, ſie überall Nichts erkennen würde; ſo wie, wenn wir Gott nicht liebten, d. i. wenn uns Gott nicht unaufhörlich die Liebe zum höchſten Guten einpflanzte, wir überall nichts lieben würden. Denn da dieſe Liebe unſer Willen iſt, ſo würden wir ohne ſie nichts lieben oder wollen können, weil wir beſondere Güter nur unter der Bedingung zu lieben im Stande ſind, daß wir den Trieb der Liebe auf jene Güter richten, welchen Gott uns auf ſich ſelbſt ertheilt. Wir lieben alſo nichts, außer durch die nothwendige Liebe, wodurch wir zu Gott hingezogen werden; wir erkennen nichts, außer durch die natürliche Erkentniß, welche wir von Gott haben, und alle beſondere Ideen von erſchaffenen Dingen, welche wir beſitzen, ſind nichts anders, als wie Einſchränkungen unſerer Idee vom Schöpfer überhaupt, ſo wie alle Richtungen unſers Willens zu den

erſchaffenen Dingen nichts anders, als wie Determinationen der Richtung zu dem Schöpfer ſind.

Siebentens: Inzwiſchen iſt hierbey nie zu vergeſſen, daß wir durch die Erkentniß der Dinge in Gott doch immer Gott ſeinem Weſen nach nicht erkennen. Wir können nur inſofern ſagen, daß wir Gott erkennen, als wir die Ideen der Dinge in ihm wahrnehmen. Die ewigen Wahrheiten, die wir einſehen, ſind nicht ſelbſt Gott, ſondern in Gott. Eben ſo, wenn behauptet wird, daß wir materielle und empfindbare Gegenſtände in Gott wahrnehmen, ſo heißt dies nicht ſoviel: daß wir dieſe Dinge in Gott empfinden; ſondern nur ſoviel: daß jene Empfindung von der Einwirkung Gottes auf uns herrühre; denn Gott ſelbſt erkennt zwar die empfindbaren Gegenſtände, aber er empfindet ſie nicht. Wird etwas Empfindbares von uns wahrgenommen, ſo zeigen ſich in unſerer Wahrnehmung die Senſation und die reine Idee. Die Senſation iſt eine Modification unſerer Seele; Gott erzeugt dieſelbe in uns und kann ſie in uns erzeugen, obgleich er ſelbſt ſie nicht hat, weil er in der Idee, die er von unſerer Seele beſitzt, erkennt, daß ſie jener Senſation fähig ſey. Die Idee aber, welche mit der Senſation verbunden iſt, exiſtirt in Gott, und wir erkennen ſie, weil es der Gottheit gefällt, ſie uns zu offenbaren. Gott verknüpft die Senſation mit der Idee deßwegen, damit wir glauben ſollen, daß die äußern Dinge uns gegenwärtig ſeyen, und wir diejenigen Empfindungen und Affecten erhalten, welche wir in Beziehung auf ſie erhalten müſſen.

Aus allen den angeführten Gründen und Beſtimmungen zieht nun Malebranche noch das allgemeine

meine Reſultat: Gott iſt die intelligible Welt oder der Ort der Geiſter. Von ſeiner Allmacht erhalten die Geiſter ihre Modificationen; in ſeiner Allwiſſenheit finden ſie alle ihre Ideen, und durch ſeine Liebe wird ihre Thätigkeit bewirkt. Weil aber Gottes Allmacht und Liebe nicht von ihm ſelbſt verſchieden ſind, ſo können wir glauben, daß er nach dem Ausſpruche des Apoſtels Paulus von einem Jeden unter uns nicht ferne ſey, und daß wir in ihm leben, weben und ſind.

Um ſeine Hypotheſe, daß die menſchliche Seele alle Gegenſtände in Gott wahrnehme, noch weiter aufzuklären und zu begründen, unterſcheidet Malebranche vier Arten der Erkentniß der Gegenſtände überhaupt *). Die erſte iſt: wenn die Gegenſtände durch ſich ſelbſt erkannt werden, ſofern dieſe als bloß intelligibel den Geiſt durchdringen und ſich ihm unmittelbar darbieten können. Die zweyte iſt die Erkentniß der Gegenſtände durch Ideen, d. i. durch etwas von der Seele ſelbſt Verſchiedenes. Dieſe findet ſtatt, wenn die Objecte nicht durch ſich ſelbſt intelligibel ſind, entweder wegen ihrer Körperlichkeit, oder weil ſie den Geiſt nicht durchdringen und ſich ihm unmittelbar offenbaren können. Die dritte Art der Erkentniß geſchieht durch den innern Sinn, das innere Gefühl (par conſcience), ſofern die Seele Objecte wahrnimt, die nicht von ihr verſchieden ſind. Die vierte endlich beruht auf Vermuthung, und betrifft Gegenſtände, die ſowohl von der Seele verſchieden, als auch nicht durch ſich ſelbſt oder durch Ideen erkannt werden, ſondern von denen man meynt, daß ſie gewiſſen andern bekanten Dingen ähnlich ſeyen.

Durch

*) Ibid. liv. III. ch. 7. ſq.

Durch ſich ſelbſt kann nur Gott erkant werden. Es giebt zwar auch außer ihm andere geiſtige Weſen, die ebenfalls durch ihre Natur erkennbar zu ſeyn ſcheinen; aber Er nur allein iſt dem Geiſte gegenwärtig, durchdringt ihn, und offenbart ſich ihm. Gott allein wird alſo von uns durch eine unmittelbare und directe Wahrnehmung erkannt, und vielleicht iſt Er es auch allein, der den Geiſt durch ſeine eigene Subſtanz erleuchten kann. In dieſem Leben geſchieht es lediglich durch unſere Vereinigung mit ihm, daß wir der Erkentniß der Gegenſtände überhaupt fähig ſind. Es iſt unbegreiflich, wie ein erſchaffenes Weſen ſich das Unendliche vorſtellen könne; wie das unbeſchränkte, unermeßliche, alles umfaſſende Urweſen durch eine Idee, das iſt durch etwas Particulares von dem unendlichen Weſen Verſchiedenes wahrgenommen werden möchte. Hingegen iſt es nicht ſchwer zu begreifen, wie die beſondern Dinge durch das unendliche Weſen vorgeſtellt werden, welches ſie alle in ſich enthält und zwar auf eine geiſtige durchaus erkennbare Art. Hieraus folgt demnach nothwendig, daß Gott von uns nur durch ſich ſelbſt erkant wird, obgleich unſere Erkentniß von ihm in dieſem Leben ſehr unvollkommen iſt; und daß wir die körperlichen Dinge durch Ideen von ihnen erkennen, d. i. in Gott, weil nur Gott die intelligible Welt oder die Ideen aller Dinge in ſich enthält. Dies iſt jedoch nicht ſo zu verſtehn, als ob, weil man alle Dinge in Gott zu erkennen vermag, ſie alle wirklich in ihm erkant würden; man erkennt in Gott bloß die Dinge, von welchen man Ideen hat, und es werden Dinge auch ohne Ideen erkant.

Alles, wovon wir in der Welt einige Erkentniß haben, ſind entweder Körper oder Geiſter, Eigen-

ſchaften von Körpern oder Eigenſchaften von Geiſtern. Es läßt ſich aber nicht bezweifeln, daß die Körper und ihre Eigenſchaften bloß durch die Ideen von ihnen erkant werden; denn da ſie nicht durch ſich ſelbſt erkennbar ſind, ſo können wir ſie nur in dem Weſen erkennen, welches ſie auf erkennbare Art in ſich ſchließt. Daher iſt auch die Erkenntniß, welche wir von den Körpern und ihren Eigenſchaften haben, verhältnißmäßig ſehr vollkommen; unſere Idee von der Ausdehnung iſt hinreichend, um uns alle Eigenſchaften dieſer erkennen zu laſſen, deren ſie fähig iſt; und wir können keine deutlichere und fruchtbarere Idee von der Ausdehnung, ihren möglichen Figuren und Bewegungen wünſchen, als welche uns Gott davon gewährt. Was etwa an der ſubjectiven Erkentniß hiervon mangelt, iſt gar nicht ein Mangel der Idee, ſondern unſers Geiſtes, der ſie betrachtet.

Mit der Erkentniß, die wir von unſerer Seele haben, iſt es nicht eben ſo bewandt. Wir nehmen dieſe nicht in Gott wahr, ſondern durch das innere Bewußtſeyn, und daher iſt unſere Erkentniß davon verhältnißmäßig ſehr unvollkommen. Wir wiſſen von unſerer Seele nur ſoviel, als wir in unſerm Bewußtſeyn empfinden. Hätten wir nie Schmerz, Wärme, Licht, empfunden, ſo könten wir nicht wiſſen, ob unſere Seele dieſer Empfindungen fähig wäre, weil wir ſie nicht mittelſt einer Idee von ihr erkennen. Wenn wir aber in Gott eine Idee wahrnähmen, die der Seele correſpondirte, ſo könten wir zugleich alle Eigenſchaften erkennen, deren ſie fähig wäre, ſo wie wir alle möglichen Eigenſchaften der Ausdehnung zu erkennen im Stande ſind, weil wir dieſe durch eine Idee von ihr wahrnehmen.

Freylich bemerken wir durch das innere Bewußtſeyn, daß unſere Seele ein Weſen edlerer Art iſt. Es könte aber doch ſeyn, daß das, was wir auf dieſem Wege von ihr erfahren, faſt nichts iſt in Vergleichung mit ihrer wirklichen Natur an ſich ſelbſt. Kennte man nur etwa zwanzig oder dreyßig Modificationen der Materie; ſo würde man doch faſt nichts von ihr kennen im Verhälniß zu dem, was die Idee der Ausdehnung uns wirklich von ihr darſtellt. Daher iſt das innere Bewußtſeyn zur vollkomnen Erkentniß der Seele gar nicht hinreichend, weil es uns vielleicht nur den kleinſten und unbedeutendſten Theil unſers Weſens verräth. Es ſteht dies mit der Carteſiſchen Behauptung, die auch Malebranche für gültig annahm, daß wir die Exiſtenz unſerer Seele deutlicher erkenneu, als die unſers Körpers gar nicht im Widerſtreite. Wir haben nur von der Natur unſerer Seele nicht eine ſo deutliche Erkentniß, wie von der Natur unſeres Körpers, und auf dieſe Weiſe laſſen ſich die verſchiedenen Meynungen derer vereinigen, die behaupten: wir erkennten nichts beſſer, als die Seele, und derer, die das Gegentheil verſichern.

Noch eine andere Folgerung fließt aus dem obigen Raiſonnement: daß die Ideen, welche uns etwas als außer unſerm Subjecte darſtellen, nicht Modificationen unſerer Seele ſind. Erkennte die Seele alle Dinge lediglich durch Betrachtung ihrer eigenen Modificationen, ſo müßte ſie auch ihre Natur viel klarer, als die Natur der Körper, erkennen; ſie müßte alle Senſationen oder Modificationen, deren ſie fähig iſt, wahrnehmen, ſo wie ſie alle Figuren und Modificationen wahrnimt, deren der Körper fähig iſt.
Gleich-

Gleichwohl erkennt ſie die Fähigkeit zu beſtimten Senſationen bloß durch die Erfahrung, welche ſie davon macht; anſtatt daß ſie durch die Idee der Ausdehnung eine unendliche Zahl möglicher Figuren derſelben a priori einzuſehen im Stande iſt.

Aus eben dem Grunde kann man auch keine Definitionen von den Modificationen der Seele geben. Da die Seele ihre Modificationen lediglich durch Empfindungen, nicht durch Ideen erkennt; und beſtimte Empfindungen z. B. des Vergnügens, des Schmerzes, der Wärme, nicht an Wörter gebunden ſind; ſo erhellt, daß man Jemanden, der jene Empfindungen nicht gehabt hat, auch durch keine Definition einen Begriff davon beybringen könne.

So wenig wir indeſſen von unſerer Seele wiſſen, ſo iſt es doch hinlänglich, uns von ihrer Unſterblichkeit, Geiſtigkeit, Freyheit, und einigen andern Attributen zu überzeugen, die wir zur Erreichung unſerer Beſtimmung wiſſen mußten. Ferner die Erkentniß, welche wir mittelſt des innern Bewußtſeyns von unſerer Seele haben, iſt unvollkommen; aber ſie iſt nicht falſch. Im Gegentheile, die Erkentniß, welche wir von den Körpern durch innere Empfindung erlangen, iſt nicht bloß unvollkommen, ſondern auch falſch. Es bedurfte alſo einer objectiven Idee der Körper, um unſere innere Empfindung von denſelben zu berichtigen. Es bedurfte aber nicht einer objectiven Idee der Seele, da das innere Bewußtſeyn uns hier nicht zum Irrthume verleitet, und, um nicht getäuſcht zu werden, es genügt, wenn ſie nicht mit dem Körper verwechſelt wird, was wir durch die Vernunft verhüten können. Hätten wir endlich eine eben ſo deutliche Idee von der Seele, wie wir ſie von dem Körper haben, ſo

würde

würde jene uns die Seele zu ſehr als eine von dieſem weſentlich verſchiedene Subſtanz darſtellen, und dadurch die innige Vereinigung der Seele mit dem Körper erſchwert haben.

Die Seelen anderer Menſchen und überhaupt die reinen Intelligenzen erkennen wir nur durch Vermuthung. Wir erkennen ſie gegenwärtig weder durch ſich ſelbſt, noch durch Ideen von ihnen; und da ſie von uns verſchieden ſind, ſo iſt es auch nicht möglich, ſie durch das innere Bewußtſeyn zu erkennen. Demnach vermuthen wir bloß, daß die Seelen anderer Menſchen von derſelben Beſchaffenheit ſind mit der unſrigen. Die innern Empfindungen, deren wir uns bewußt werden, trauen wir auch Andern zu, und ſelbſt wenn jene Empfindungen auch keine Beziehung auf den Körper haben, ſo halten wir uns doch überzeugt, daß wir nicht irren; denn wir erkennen in Gott gewiſſe Ideen und gewiſſe unveränderliche Geſetze, nach denen wir mit Gewißheit wiſſen, daß Gott auf gleiche Weiſe in allen Geiſtern wirkſam iſt. "Ich bin", ſagt Malebranche, "überzeugt, daß Zwey mal Zwey Vier ſind; daß es beſſer ſey, gerecht, als reich, zu ſeyn, und ich irre nicht, wenn ich glaube, daß Andere von dieſen Wahrheiten eben ſo überzeugt ſind, wie ich. Ich liebe das Gute und das Vergnügen; ich haſſe das Böſe und den Schmerz; ich begehre, glücklich zu ſeyn; ich kann alſo glauben, daß Menſchen, Engel und Dämonen dieſelben Neigungen haben. Ich weiß ſogar, daß Gott nie Geiſter ſchaffen wird, die nicht wünſchten, glücklich, oder die wünſchten, unglücklich zu ſeyn. Gott ſelbſt lehrt mich dieſes; denn wer ſonſt als Gott könte mich die Abſicht und den Willen Gottes erkennen lehren?".

“Hat aber der Körper Antheil an dem, was in mir vorgeht, ſo betriege ich mich faſt immer, wenn ich Andere nach mir beurtheile. Ich fühle Wärme; ich ſehe eine beſtimte Größe, eine beſtimte Farbe; ich ſchmecke einen beſtimten Geſchmack gewiſſer Körper; dann irre ich mich, wenn ich von meinen Empfindungen auf die Empfindungen Anderer ſchließe”. Ob es übrigens Weſen gebe, die von Gott, von uns ſelbſt, von den Körpern, und den reinen Geiſtern verſchieden ſind, iſt uns unbekant; es iſt indeſſen unwahrſcheinlich, weil wir uns gar keinen Begriff davon machen können.

Wenn die Seele alle Gegenſtände in Gott erkennt, konte man nun fragen, wie iſt denn der Irrthum möglich? Daß er nach Malebranche aus dem Misbrauche der Freyheit entſpringe, iſt ſchon oben bemerkt worden, und man kann dieſen die formale Urſache des Irrthums nennen. Aber M. entwickelte auch eine materiale *).

Die klare, nothwendige, innige Gegenwart Gottes, des unendlichen Weſens, wirkt ſtärker auf den Geiſt des Menſchen, als die Gegenwart aller endlichen Dinge. Es iſt unmöglich für den Menſchen, ſich ganz von jener Idee loszumachen, weil er nicht außer Gott exiſtiren kann. Der Menſch kann freylich an beſondere Dinge denken; aber man würde ſehr irren, wenn man wähnte, daß er ſich dadurch von Gott entfernte. In dem Denken beſonderer Gegenſtände entfernt ſich der menſchliche Geiſt ſo wenig von der Gottheit, daß er ſich vielmehr ihr nähert, nehmlich einer der göttlichen Vollkommenheiten mehr nähert,

*) Ibid. liv. III. ch. 8.

hert, indem er ſich von den übrigen entfernt. Auf jeden Fall entfernt er ſich aber doch nur ſo von dieſen, daß er ſie nicht ganz aus dem Geſichte verliert, und faſt immer im Stande iſt, ſie aufzuſuchen und ſich ihnen zu nähern. Sie ſind ſtets dem Geiſte gegenwärtig; aber dieſer nimt ſie nur in einer undeutlichen Verwirrung wahr, wegen ſeiner Eingeſchränktheit, und ihrer Erhabenheit. Man kann wohl eine Zeitlang exiſtiren, ohne an ſich ſelbſt zu denken; aber man kann nicht ein Moment exiſtiren, ohne an Etwas überhaupt zu denken; und ſelbſt alsdenn, wenn man an nichts zu denken glaubt, iſt man nothwendig mit der unbeſtimten und allgemeinen Idee des Seyns überhaupt erfüllt. Aber weil Dinge, die uns gewöhnlich ſind, auch uns nicht ſonderlich rühren, und keine Reflexion veranlaſſen, ſo wird uns auch die Idee des Seyns, ſo groß, vaſt, reell und poſitiv ſie immer ſeyn mag, ſo geläufig, und rührt uns ſo wenig, daß wir ſie gar nicht wahrzunehmen glauben, nicht darauf reflectiren, ihr wenig Realität zutrauen, und ſie mehr für ein verworrenes Aggregat aller beſondern Ideen halten, anſtatt daß wir durch ſie allein alle beſondern Dinge erkennen.

Ob uns nun gleich die Idee, welche wir durch die innige Verbindung mit Gott erhalten, an ſich ſelbſt nie betriegt; ſo machen wir doch oft einen ſo ſchlechten Gebrauch von den beſten Dingen, daß die unvertilgbare Gegenwart jener Idee eine der vornehmſten Urſachen aller unregelmäßigen Abſtractionen des Geiſtes iſt, und folglich aller jener abſtracten und chimäriſchen Philoſophieen, welche die natürlichen Erſcheinungen durch allgemeine Ausdrücke von Actus, Kraft, Urſache, Wirkung, ſubſtantiellen Formen,

ver-

verborgenen Qualitäten, Sympathie, Antipathie u. w. erklären wollen.

Dazu komt eine andere allgemeine materiale Urſache, welche den Irrthum veranlaßt. Dieſe beſteht darin, daß, weil das Nichts durch keine Idee dargeſtellt wird, der Geiſt geneigt iſt, zu glauben, daß Dinge nicht exiſtiren, von denen er keine Idee hat. Unſere Urtheile von den Dingen erſtrecken ſich oft weiter, als unſere wirklichen Wahrnehmungen von denſelben. Wir betrachten gemeiniglich die Gegenſtände nur von Einer Seite; aber wir begnügen uns nicht, ſie von dieſer einen Seite zu beurtheilen, ſondern wir beurtheilen ſie im Ganzen. Daher betriegen wir uns häufig; unſer Urtheil iſt einſeitig wahr, ſofern wir den Gegenſtand unterſucht hatten; aber von der andern Seite desſelben iſt es nicht ſelten falſch, oder was wir in dieſem Betrachte für wahr halten, iſt nur wahrſcheinlich. Wir bilden uns alſo ein, daß die andern Seiten, welche wir nicht unterſucht haben, nicht exiſtiren, oder wenigſtens nicht von den uns bekanten verſchieden ſind.

Wenn inzwiſchen der Menſch auch ſeinen Geiſt und ſeine Ideen ſchlechthin in ſeiner Gewalt hätte, da doch oft Ideen nicht dem Geiſte gegenwärtig ſind, wenn er ſie zu erhalten wünſcht; ſo würde dennoch der Menſch durch ſeine Natur dem Irrthume unterworfen ſeyn. Der Geiſt des Menſchen iſt endlich, und jeder endliche Geiſt kann irren. Die Urſache hiervon iſt, daß die kleinſten Dinge unter ſich unendlich viele Beziehungen haben, und daß es eines unendlichen Geiſtes bedarf, um dieſe zu umfaſſen. Da alſo ein endlicher Geiſt nicht alle Beziehungen der Dinge umfaſſen und begreifen kann, ſo ſehr er ſich auch an-

ſtrengen mag; ſo wird er geneigt zu glauben, daß diejenigen, welche er nicht wahrnimt, auch nicht exiſtiren, vorzüglich wenn er nicht auf die Schwäche und Eingeſchränktheit ſeines Geiſtes achtet, was gewöhnlich der Fall iſt. Daher bringt die Eingeſchränktheit des menſchlichen Geiſtes an und für ſich ſelbſt die Fähigkeit desſelben mit ſich, zu irren.

Gleichwohl falls die Menſchen auch in dem Zuſtande der Schwäche und Verderbtheit, in welchem ſie ſich befinden, nur einen guten Gebrauch von ihrer Freyheit machten, würden ſie ſich nie täuſchen. Deßwegen wird Jedermann, der in Irrthum geräth, mit Recht getadelt, und verdient ſogar beſtraft zu werden *). Denn um ſich nicht zu betriegen, iſt nichts weiter nöthig, als daß man nur darüber urtheilt, was man wirklich ſieht, und nur dann über Dinge urtheilt, wenn man überzeugt ſeyn kann, ſie nach allen Seiten erwogen zu haben. Aber der Menſch unterwirft ſich lieber dem Irrthume, als der Regel des Wahren; er will ohne Mühe und ohne Unterſuchung entſcheiden, und ſo darf man ſich nicht wundern, daß er in unzählige Irrthümer verfällt.

Nach der bisherigen Entwickelung der Vorſtellungsart des Malebranche vom Urſprunge und Grunde der Erkentniß überhaupt, wird ſeine Hypotheſe über die Art und den Grund der Verbindung und Harmonie zwiſchen der Seele und dem Körper leicht verſtändlich ſeyn **). Des Cartes hatte zur

*) Tout homme, qui tombe dans l'erreur, eſt blamé avec juſtice, et merite même d'être puni. Ob Malebranche für dieſe Behauptung wohl nicht ſelbſt verdient hätte, geſtraft zu werden, bey allem, was er zur Rechtfertigung derſelben ſagt?

**) Ibid. liv. ch. 10.

zur Erklärung dieſer die Hypotheſe von der göttlichen Aſſiſtenz aufgeſtellt, und der Seele nur die willkühr-liche Richtung der Bewegkräfte des Körpers überlaſ-ſen. Die Carteſianer, beſonders de la Forge, von welchem ich oben geredet habe, und Malebran-che, fanden hierin die Schwierigkeit, daß ſich eben ſo wenig begreifen laſſe, wie die Seele die Direction der Bewegung des Körpers zu ändern vermöge, als wie ſie die Quantität der letztern ſelbſt ändern könnte. Sie bildeten daher die Hypotheſe der göttlichen Aſſiſtenz in die ſogenannte Hypotheſe der gelegen-heitlichen Urſachen (Syſtema cauſarum occaſio-nalium) um. Sie nahmen an, daß überhaupt keine Veränderung des Körpers wirklich von der Seele be-wirkt werde und abhange, und überhaupt nichts in der Seele vorgehe, wovon der Körper die unmittelbare wirkende Urſache ſey. Alle Bewegungen des Körpers leiteten ſie daher unmittelbar von der göttlichen Macht und Einwirkung her, die allein auf gelegenheitliche Veranlaſſung der Willensäußerungen der Seele und ſimultan mit dieſen jene Bewegungen erzeuge. So wie aber die Gottheit die Bewegungen des Körpers harmoniſch mit den Willensäußerungen der Seele be-wirkt; ſo erzeugt ſie wiederum auf gelegenheitliche Veranlaſſung der körperlichen Bewegungen und ſimul-tan mit denſelben die Vorſtellungen der Seele; ſo daß folglich nach dem Syſteme der gelegenheitlichen Urſa-chen der Seele nichts übrig bleibt, als die Freyheit des Willens, die, wie oben erinnert iſt, der Haupt-grund der Irrthümer iſt; obgleich die Vorſtellungen der Gegenſtände von Gott bewirkt werden, und alſo in dieſen an ſich ſelbſt bey der untrieglichen Wahrhaf-tigkeit Gottes nie etwas Irriges ſeyn kann. Beyde Gattungen von Veränderungen, ſowohl diejenigen,

welche im Körper, als diejenigen, welche in der Seele vorgehen, bewirkt die Gottheit nach gewiſſen durch ihren eigenen unbedingten Willen beſtimten Geſetzen; ſo daß vermöge derſelben einer beſtimten Bewegung des Körpers eine beſtimte Wahrnehmung der Seele, und umgekehrt einem beſtimten Willensacte der Seele eine beſtimte Bewegung oder Veränderung des Körpers entſpricht. Es erhellt hieraus offenbar, daß im Weſentlichen die Hypotheſe der gelegenheitlichen Urſachen, wie ſie die ſpätern Carteſianer annahmen, mit der Hypotheſe des Des Cartes ſelbſt von der Aſſiſtenz Gottes dieſelbe iſt, nur den in Beziehung auf den Hauptpunct unbedeutenden Unterſchied abgerechnet, daß die Direction der Bewegungen des Körpers durch den freyen Willen der Seele, welche Des Cartes noch behauptet hatte, von den Carteſianern aufgehoben wurde.

Ehe ich zur Charakteriſtik der Moral des Malebranche, wie er ſie aus ſeinen Principien entwikkelte, zur Geſchichte der Streitigkeiten, die er über ſein Syſtem hatte, und zur Beurtheilung dieſes ſelbſt übergehe, will ich noch vorher ſeiner Methodologie erwähnen. Er hat ſich über die Methode zur Erforſchung der Wahrheit im ſechsten und letzten Buche ſeines Werks umſtändlich erklärt. Meiſtens folgte er dabey den Regeln des Des Cartes; er erörterte ſie aber ausführlicher, und ſtellte ſie in beſtimteren Anwendungen dar ſeiner metaphyſiſchen Vorſtellungsart überhaupt gemäß.

Die Intuitivität der Erkentniß oder die Evidenz im Carteſiſchen Sinne des Worts nahm er auch als Kriterium der Wahrheit an, und gründete daher ſeine ganze Methodenlehre auf den allgemeinen Kanon:

Man

Man muß keinen andern Sätzen beypflichten, als ſolchen, die ſo evident wahr ſind, daß man ihnen den Beyfall ohne eine gewiſſe peinliche Empfindung des innern Sinnes, und ohne eigene Vorwürfe nicht verweigern kann; oder in Anſehung deren ein Jeder deutlich einſieht, er misbrauche ſeine Freyheit, falls er ihnen nicht beyſtimme. Sobald wir bloßen Wahrſcheinlichkeiten beypflichten, ſind wir allemal in Gefahr zu irren, und irren faſt immer wirklich; oder wenn wir auch nicht irren, ſo geſchieht dieſes doch nur durch Zufall. Da wir alſo lediglich durch die Evidenz überzeugt werden können, daß wir nicht irren, ſo müſſen wir auch unſere vorzügliche Aufmerkſamkeit darauf wenden, die Evidenz in unſern Perceptionen zu erhalten, um über Alles unſerer Vernunſt gemäß richtig urtheilen, und die Einſicht in diejenigen Wahrheiten, deren wir fähig ſind, erlangen zu können.

Die Urſachen, welche jene Evidenz erzeugen und erhalten können, ſind von zwiefacher Art. Einige ſind in unſerer Gewalt, oder hangen einigermaßen von uns ab; andere ſind nicht in unſerer Gewalt. Bey ſichtbaren Gegenſtänden ſind z. B. der Sinn des Geſichts, und das Vermögen, ihn auf beſtimte Objecte zu richten, gewiſſermaßen von uns abhängig; eben ſo bey intelligibeln Wahrheiten der Verſtand und die zweckmäßige Anwendung desſelben. Aber die Augen bedürfen zum Sehen des Lichts, und dies hängt von äußern Urſachen ab; der Verſtand bedarf zur Wahrnehmung der Gegenſtände der Ideen, die auch nach dem Syſteme des Malebranche nicht in der Gewalt des Menſchen ſind. Wären alſo die Ideen unſerer Seele nicht gegenwärtig, ſo oft wir dieſelben

wünſchen, und wollte die Gottheit, welche die Welt erleuchtet, uns dieſelben nicht offenbaren, ſo würden wir auch nicht im Stande ſeyn, irgend Etwas zu erkennen; ſo wie Niemand etwas ſehen kann, wenn ihm das Licht fehlt. Einen ſolchen Mangel der Ideen aber haben wir auch nicht zu fürchten, da die Gegenwart derſelben zum Behufe unſerer Wahrnehmung der für unſern Verſtand zu ſeiner Erkentniß vorhandnen Dinge natürlich iſt, und von dem allgemeinen und unveränderlichen Willen Gottes abhängt. Sind uns aber die Ideen der Dinge beſtändig gegenwärtig, auch wenn wir ſie nicht aufmerkſam betrachten; ſo bleibt uns zur Erhaltung der Evidenz in allen unſern Perceptionen nichts übrig, als daß wir die Mittel aufſuchen, wodurch der Verſtand aufmerkſamer und fähiger wird; ſo wie, um Objecte des Geſichts deutlich zu erkennen, ein ſcharfes Geſicht und ein aufmerkſamer Blick erforderlich ſind.

Weil inzwiſchen die zu erkennenden Objecte oft mehr Beziehungen haben, als wir mit Einem Verſtandesacte wahrzunehmen vermögen; ſo ſind uns noch einige Regeln nöthig, um alle Schwierigkeiten in der Erkentniß der Wahrheit wegzuräumen, und die Hülfsmittel benutzen zu können, wodurch der Verſtand aufmerkſamer und fähiger werde, um alle Beziehungen des Gegenſtandes unſerer Unterſuchung auf's evidenteſte einſehen zu können. Malebranche theilt daher ſeine Methodenlehre in zwey Theile, von denen der erſte die Hülfsmittel betrifft, deren ſich der Verſtand zur Schärfung ſeiner Aufmerkſamkeit und Fähigkeit bedienen könne; der andere einige Kanones enthält, welche wir bey der Unterſuchung der Wahrheit zu befolgen haben, um richtige und

und der Gefahr des Irrthums nicht ausgeſezte Urtheile zu bilden. Aus beyden Theilen will ich nur einige ſeiner wichtigſten Bemerkungen ausheben.

Um die Evidenz unſerer Erkentniß zu erreichen, iſt die Aufmerkſamkeit ſchlechthin nothwendig. Dieſe wird nun zwar ſchon überhaupt durch die Empfindungen, oder, wie ſich Malebranche ausdrückt, durch die bloßen Modificationen unſerer Seele bewirkt; aber eben dieſe Modificationen zerſtreuen auch wiederum die Wahrnehmungsfähigkeit der Seele mehr, als für die Erkentniß der Wahrheit heilſam iſt. Da gleichwohl die Seele in ihrem gegenwärtigen Zuſtande ohne Senſationen, Affecten und andere Modificationen nicht exiſtiren kann; ſo muß man ſich in die Nothwendigkeit fügen, und darauf achten, wie man ſelbſt jene Modificationen als Hülfsmittel einer größern Aufmerkſamkeit benutzen könne. Hierzu dient zuvörderſt eine richtige Unterſcheidung der Affecten ſelbſt, ihrer guten oder böſen Zwecke und Wirkungen, um diejenigen unter ihnen auszuwählen, denen man ſich mit Sicherheit für ſeine Wohlfarth und für den Anbau der Wahrheit überlaſſen kann. Zu ſolchen rechnet M. das eifrige Beſtreben, unſern Verſtand zweckmäßig anzuwenden; die Sehnſucht, uns von Vorurtheilen und Irrthümern zu befreyen, und ſoviel Licht zu erlangen, als wir bedürfen, um uns ſelbſt zu allem Guten zu leiten; kurz alle ſolche Affecten, von denen wir nicht zu unnützen, übereilten und zweckwidrigen Studien und Handlungen getrieben werden. Am meiſten trägt, um dergleichen Affecten in uns herrſchend zu machen, und die entgegengeſetzten zu überwinden, eine reine und keuſche Einbildungskraft bey. Vorzüglich iſt zu verhüten indeſſen, daß wir nicht aus

Affecten über die Gegenſtände urtheilen, ſondern nur nach einer klaren Anſicht der Wahrheit; (eine bey der Lebhaftigkeit der Affecten ſehr ſchwer und oft faſt unmöglich zu beobachtende Regel); denn die Affecten ſollen nur unſere Aufmerkſamkeit reizen und verſtärken, aber ſie nicht regieren, indem wir ſonſt durch ſie getäuſcht werden.

Auf gleiche Weiſe müſſen uns auch die Sinne Hülfe leiſten, um das Gemüth zur Aufmerkſamkeit zu beſtimmen. Die Senſationen reizen ihrer Natur nach noch mehr das Gemüth, als die bloßen Ideen des Verſtandes; und daraus ergiebt ſich, daß der Geiſt auf Wahrheiten aufmerkſamer gemacht werden könne, ſobald ſie ihm ſinnlich werden. Hierauf beruht die größere Evidenz, welche die Mathematik vor der Philoſphie voraus hat. Indeſſen muß die Sinnlichkeit ſelbſt bey uns gemäßigt, und auch der Geiſt nicht zu ſehr auf die Sinnengegenſtände als ſolche hingezogen werden, weil ſonſt der Erkentniß der Wahrheit geſchadet wird. Zur Berichtigung der ſinnlichen Wahrnehmung und der Einbildungskraft, und zugleich zur Schärfung des reinen Verſtandes, empfiehlt Malebranche vorzüglich das Studium der Mathematik.

Außer dieſen Bemerkungen über die Mittel, die Aufmerkſamkeit des Gemüths zweckmäßig zu erwecken und zu richten, ertheilt M. noch folgende allgemeine bey der Unterſuchung der Wahrheit zu beobachtende Vorſchriften: Erſtlich: Man muß bey den Schlüſſen immer die Evidenz erhalten, damit die Wahrheit ohne Gefahr des Irrthums entdeckt werde; alſo nur über ſolche Gegenſtände raiſonniren, von denen man

klare

klare Ideen hat; immer vom Klarſten und leichteſten anfangen, und dabey ſo lange wie nöthig verweilen, bevor man zur Unterſuchung ſehr verwickelter und ſchwerer Materien fortſchreitet. Dieſe erſte Regel iſt von der allgemeinſten Anwendung. Zweytens: Um Probleme aufzulöſen, oder ſtreitige Frage zu entſcheiden, komt vorläufig Alles darauf an, den Gegenſtand ſelbſt und den Streitpunct ſowohl der Materie als den Worten nach auf's genaueſte zu beſtimmen. Drittens: Können die Beziehungen der Gegenſtände zu einander nicht durch unmittelbare Vergleichung erkannt werden; ſo müſſen wir uns bemühen, einen oder mehr Mittelbegriffe aufzufinden, die wir als gemeinſchaftlichen Maaßſtab brauchen können, um mit ihrer Hülfe jene Beziehungen der Gegenſtände kennen zu lernen. Viertens: Sind die Materien ſehr verwickelt, ſo daß ſie einer längern Unterſuchung bedürfen, müſſen wir von ihnen Alles abſondern, was zur Auffindung der geſuchten Wahrheit nicht zu unterſuchen nöthig iſt; denn die Fähigkeit des Geiſtes darf nicht unnützerweiſe zerſtreuet, vielmehr muß ſie dahin gerichtet werden, woher ſie Licht erwarten kann. Fünftens: Iſt das Problem in wenig Worten enthalten, ſo muß man die Materie der Unterſuchung in ihre Theile zergliedern, und dieſe Theile in natürlicher Ordnung jeden beſonders erwägen; indem man von den einfachern anfängt, und wenn man mit dieſen bekant geworden iſt, zu den zuſammengeſetztern fortſchreitet. Die übrigen von M. noch angegebenen Regeln ſind ſchon in den obigen enthalten. Er zeigt noch im Folgenden, wie die Fehler der ältern philoſophiſchen Syſteme aus einer Vernachläſſigung dieſer Regeln entſtanden, und dagegen im Carteſianismus durch Befolgung derſelben vermieden worden ſeyen.

Auch verbreitet er ſich noch ausführlicher über ihre Anwendung im Einzelnen.

Mit dem theoretiſchmetaphyſiſchen Syſteme des Malebranche iſt ſeine praktiſche Philoſophie auf's innigſte verbunden; ſie iſt in ihren Eigenheiten eine Folge aus jenem, und daher ohne die Kentniß jenes nicht ganz verſtändlich; ſo daß auch M. ſelbſt von den Leſern ſeines Traité de morale foderte oder doch wünſchte, daß ſie vorher ſeine frühern Schriften, hauptſächlich ſein dem Inhalte nach eben charakteriſirtes Hauptwerk, ſtudirten. Schon in der Recherche de la verité hatte er in den Abſchnitten, welche den Einfluß der Neigungen, Affecten und Leidenſchaften auf die Erkentniß der Wahrheit betreffen *), zugleich das Verhältniß derſelben zur Sittlichkeit des Menſchen berührt, und auch von ſeinem theoretiſch-metaphyſiſchen Reſultate allgemeine Anwendungen auf Moralität und Religioſität eingeſtreut. Aber er fand es doch nöthig, die Moralphiloſophie ſeinen theoretiſchen Grundſätzen gemäß noch in einem beſondern Werke zu entwickeln **).

Der Traité de morale des M. beſteht aus zwey Theilen. In dem erſten wird gezeigt, daß die Tugend in einer im Menſchen beym Handeln zur Fer-

*) S. *Malebranche* de la Recherche de la verite liv. IV.

**) Die Ausgabe, welche ich von dieſem Werke vor mir habe, iſt folgende: Traitté de Morale. Nouvelle edition. Augmentée dans le corps de l'ouvrage, et d'un Traitté de l'amour de Dieu à la fin Par le P. *Malebranche*, Prêtre de l'Oratoire; Tomes II; à Lyon 1697. 12. Die erwähnten Zuſätze ſind von einer andern Hand; aber vom M ſelbſt dem Texte eingewebt. Er nennt den Verfaſſer mit dem Anfangsbuchſtaben des Namens N. (Nicole?).

Fertigkeit gewordenen und herſchenden Liebe zur ewigen und unveränderlichen Ordnung des Weltalls beſtehe. Die vornehmſten und weſentlichſten Bedingungen der Tugend ſind die Stärke und Freyheit des Geiſtes. Dann folgt eine Erläuterung der gelegenheitlichen Urſachen und Hülfsmittel zur Ausbildung und Aufklärung des Verſtandes und zur Erlangung ſolcher Geſinnungen, ohne welche die Liebe zur ewigen Ordnung beym Handeln nicht erworben werden kann. Umgekehrt deckt M. auch die gelegenheitlichen Urſachen ſolcher Geſinnungen beym Menſchen auf, welche der göttlichen Gnade entgegenwirken, um ſie vermeiden zu lehren. Der zweyte Theil enthält die Tugendlehre im Einzelnen, wiewohl auf eine originale Art bearbeitet.

Um den Zuſammenhang des praktiſchen Theils der Philoſophie des Malebranche mit dem theoretiſchen aufzuhellen, will ich jenen noch etwas genauer erörtern. Die allgemeine Vernunft iſt die göttliche Weisheit ſelbſt; durch jene ſtehn die Menſchen ſämtlich mit Gott in Verbindung; das Wahre und Falſche, das Gerechte und Ungerechte, iſt daſſelbe für alle vernünftige Weſen, was es für die Gottheit iſt. Zwiſchen Gotte und dem menſchlichen Geiſte iſt nur der Unterſchied, daß dieſer als endlich nicht alle Beziehungen erkennt, welche die Gegenſtände ſeiner Erkentniß zu einander und zu ihm ſelbſt haben; daß er ſich oft irren kann, indem er ſolche Beziehungen beurtheilt, welche er nicht kennt; ob er gleich dieſes zu vermeiden vermag, wenn er ſein Urtheil nur auf ſolche Beziehungen einſchränkt, die er wirklich erkennt. Gott iſt hingegen ſeiner Natur nach untrieglich, weder dem Irrthume noch der Sünde unterworfen; er iſt

iſt ſich ſelbſt Licht und Geſetz; die Vernunſt gehört zu ſeinem Weſen (lui eſt conſubſtantielle); er kennt ſie auf's vollkommenſte, und liebt ſie unabänderlich (il la connoit parfaitement, il l'aime invinciblement).

Alle ſpeculative und praktiſche Wahrheiten ſind nur Beziehungen der Größe und Vollkommenheit *). Die Falſchheit iſt nichts Reelles; denn ſie gilt von Beziehungen der Dinge, die nicht wirklich exiſtiren. Mit einem falſchen Urtheile glaubt man etwas zu erkennen, aber in der That erkennt man nichts. Die Wahrheit iſt folglich die ewige Ordnung in den wirklichen Beziehungen der Dinge, wie ſie durch die allgemeine göttliche Vernunft beſtimt iſt. Wenn der Menſch irrt, ſo irrt er nicht nach der allgemeinen Vernunft; denn dieſe kann nicht irren; ſie erkennt und beurtheilt nur das Wirkliche; ſondern er irrt nach ſeiner beſondern Vernunft, weil er Dinge beurtheilt, die er nicht erkennt, und die alſo auch nicht wirklich exiſtiren. Die Falſchheit drückt alſo Unordnung aus, die der ewigen Ordnung, der göttlichen Wahrheit widerſpricht, und wenn der Menſch nach falſchen Urtheilen und Maximen handelt, ſo verletzt er, da er ſelbſt an der Falſchheit der Urtheile, die ſeine Handlungen beſtimmen, ſchuld iſt, die göttliche Ordnung, handelt fehlerhaft und ſündigt.

Da die Wahrheit und die Ordnung reelle, unveränderliche, nothwendige Beziehungen der Größe und

*) Unter ſpeculativen Wahrheiten verſteht M. hier nur mathematiſche und ſolche, die ein Verhältniß der Gleichheit oder Ungleichheit angehn. Die praktiſchen betreffen alles, was ſich auf das Thun und Laſſen, und den Zuſtand des Menſchen bezieht. S. Traité de Morale P. I. p. 9.

und Vollkommenheit ſind, welche die Subſtanz des göttlichen Verſtandes (verbe divin) in ſich ſchließt; ſo hat derjenige, welcher jene Beziehungen erkennt, mit Gott einerley Erkentniß, und derjenige, welcher ſeine Liebe nach jenen Beziehungen ordnet, befolgt mit Gott dasſelbe Geſetz. Es iſt alsdenn zwiſchen ihm und Gott eine völlige Uebereinſtimmung des Geiſtes und des Willens. Er wird Gott ähnlich, ſoweit er Ihm ähnlich zu werden vermag.

Der Menſch iſt ein vernünftiges Weſen. Seine Tugend, ſeine Vollkommenheit kann alſo in nichts Anderem beſtehn, als die Vernunft zu lieben, d. i. die Ordnung. Die Kentniß der ſpeculativen Wahrheiten oder der Beziehungen der Größe komt hier nicht ſo in Betracht, weil dieſe auf unſere Pflichten wenig oder gar keinen Einfluß hat, als die Erkentniß und Liebe der Beziehungen der Vollkommenheit oder der praktiſchen Wahrheiten, von denen auch die menſchliche Vollkommenheit abhängt. Nach dieſer letztern Erkentniß und Liebe ſoll der Menſch alſo ſtreben. Ob hieraus für ihn Glückſeligkeit erfolgen werde, darf ihn nicht kümmern; er muß dieſes der Gottheit anheimſtellen; aber Gott iſt gerecht, und muß nothwendig die Tugend belohnen. Tout le bonheur, que nous aurons merité, n'en doutons point, nous ne manquerons pas de le recevoir.

Der Gehorſam, welchen man der ewigen Ordnung leiſtet, iſt die Unterwerfung unter das göttliche Geſetz, die Tugend in jedem Sinne iſt. Aber die Unterwerfung unter die Natur, unter die Folgen der göttlichen Rathſchlüſſe, oder unter die Macht Gottes, iſt mehr Nothwendigkeit, als Tugend. Man kann der Natur folgen, und verderbt wer-

werden; denn itzt iſt die Natur verderbt. Man kann im Gegentheile der Wirkſamkeit Gottes widerſtehn, ohne ſeinen Befehlen ungehorſam zu ſeyn; denn zuweilen iſt die beſondere Wirkſamkeit Gottes durch die ſecundaren oder gelegenheitlichen Urſachen ſo determinirt, daß ſie in einem gewiſſen Sinne nicht der ewigen göttlichen Ordnung conform iſt. Es iſt wahr, daß Gott nur der ewigen Ordnung gemäß will, aber oft — doch ich will hier den Malebranche mit ſeinen eigenen Worten reden laſſen, weil ſich hier das Eigenthümliche, und Paradoxe ſeiner Vorſtellungsart durch die Art des Ausdruckes am auffallendſten zeigt *) — mais ſouvent il agit en quelque maniere contre l'ordre. Car l'Ordre même voulant, que Dieu comme cauſe générale agiſſe d'une maniere uniforme et conſtante, en conſequence des loix générales, qu'il a établies, il produit des effets contraires à l'ordre. Il forme des monſtres, et ſert maintenant à l'injuſtice des hommes, à cauſe de la ſimplicité des voies, par lesquelles il execute ſes deſſeins. De ſorte que celui, qui prétendroit obéïr à Dieu en ſe ſoumettant à ſa puiſſance, en ſuivant et reſpectant la nature, bleſſeroit l'ordre et tomberoit à tous momens dans la desobeiſſance.

Man muß dieſe Sätze des Malebranche nicht misverſtehen, was durch die Art, wie er ſie ausgedrückt hat, leicht geſchehen kann. Er will weiter nichts ſagen, als daß das theoretiſche Geſetz der Natur nicht die Regel des freyen Handelns ſeyn könne, und dies drückt er ſo aus: daß man nicht nach dem allgemeinen göttlichen Geſetze, wodurch er den Naturlauf mechaniſch nothwendig beſtimt hat, ſon-

*) Traité de morale P. I. p. 17.

ſondern nach der göttlichen moraliſchen Weltordnung, die Geſetz für freye vernünftige Weſen iſt, handeln müſſe; und damit hebt ſich der ſcheinbare Widerſpruch, daß man zugleich einem göttlichen Geſetze gemäß und einem andern zuwider handeln möge.

Daß M. jene Sätze in dieſer Bedeutung nahm, beweiſen ſeine hinzugefügten Erläuterungen und Beyſpiele. Wären die Geſetze des Naturlaufs moraliſche Geſetze Gottes, ſo würde es ein Verbrechen ſeyn, ſich von einem Hauſe, das einzuſtürzen droht, zu entfernen; denn man könte ſich nicht ohne Ungerechtigkeit weigern, Gotte das von ihm uns geſchenkte Leben zurückzugeben, wenn er es wieder fodert. Eben ſo hieße es der Weisheit Gottes ſpotten, wenn man den Lauf eines Fluſſes oder Baches änderte; man müßte ruhig der Natur folgen. Das iſt aber auch nicht der Fall. Gott regiert den Naturlauf nach den einmal von ihm beſtimten Geſetzen; man kann das Werk der Natur verbeſſern, ohne ſeine Weisheit zu beleidigen; man widerſteht hier ſeiner Wirkung, aber nicht ſeinem Willen, weil er nicht alles poſitiv und direct will, was er wirkt und thut. Gott will ungerechte Handlungen, z. B. einen Mord, directe nicht, ob er gleich den Arm derer bewegt, die ihn vollziehen; und wiewohl er es ſelbſt iſt, der regnen läßt, iſt es doch einem Jeden erlaubt, ſich vor dem Regen zu verwahren. Gott bewegt den Arm des Mörders zufolge der allgemeinen Geſetze der Vereinigung der Seele und des Körpers; aber dieſe Geſetze hat er keinesweges in der Abſicht angeordnet, daß die Menſchen einander tödten ſollten. Man muß hierbey nicht die Gottheit mit den Menſchen verwechſeln. Widerſteht man der Wirkſamkeit der Menſchen, ſo beleidigt man ſie; denn da

ſie nur nach ihrem beſondern Willen handeln, ſo kann man ihrer Thätigkeit nicht widerſtehen, ohne zugleich ihre Abſichten zu hindern. Hingegen wenn man der Thätigkeit Gottes auf eine vernünftige Weiſe widerſteht, wird er nicht nur nicht beleidigt, ſondern man begünſtigt auch wohl die moraliſchen Abſichten deſſelben, mit denen der mechaniſche Naturlauf nicht immer harmoniren kann.

Obgleich inzwiſchen, bemerkt M. noch, der Naturlauf nicht unſer moraliſches Geſetz, und die Unterwerfung unter denſelben nicht unſere Tugend iſt, ſo müſſen wir doch oft auf ihn auch eine moraliſche Rückſicht nehmen, wenn nehmlich die moraliſche Weltordnung es fodert, nicht vermöge eines nothwendigen Naturmechanismus. Ein Menſch, der heftige Gichtſchmerzen leidet, hat die Pflicht, mit Geduld und Demuth zu leiden, weil er ein Sünder iſt, und die moraliſche Weltordnung verlangt, daß er büße. Wäre er kein Sünder, und verlangte die moraliſche Weltordnung dieſe Buße nicht von ihm, ſo dürfte er ſich alle mögliche Bequemlichkeiten und Erleichterungen verſchaffen, die nur in ſeiner Gewalt ſtänden.

Es giebt alſo keine andere Tugend, als die Liebe zur göttlichen Weltordnung. Alle Tugenden, die nicht von dieſem Principe ausgehen, ſind Scheintugenden. Man muß auch nicht die Tugend, die nur Eine überhaupt iſt, mit den Pflichten verwechſeln, deren eine große Zahl ſeyn kann. Jemand kann ſeine Pflichten erfüllen, Handlungen des Edelmuths ausüben, ohne die Tugend zu beſitzen. Er kann tugendhaft ſcheinen im Urtheile der Menſchen, aber er iſt es nicht wirklich, wenn die Liebe zur moraliſchen Welt-

ordnung fehlt. Manche wähnen tugendhaft zu ſeyn, die bloß ihrem natürlichen Hange zu gewiſſen Pflichten folgen; da es aber nicht die Vernunft iſt, welche ſie leitet, ſo werden ſie durch das Uebermaaß laſterhaft, indem ſie ſich einbilden, Heroen der Tugend zu ſeyn. Zur Vernunft führt allein der Glaube. Die Vernunft aber iſt das oberſte und allgemeinſte Geſetz für alle Intelligenzen.

Die Liebe zur moraliſchen Weltordnung muß im Menſchen natürlich, frey, thätig und gewöhnlich ſeyn; nur dann begründet ſie die wahre Tugend. Sie iſt nicht von der echten Menſchenliebe verſchieden. Man muß aber zwey verſchiedene Arten derſelben unterſcheiden, welche Malebranche Liebe der Vereinigung (amour d'union) und Liebe der Achtung und des Wohlwollens (amour d'eſtime et de bienveillance) nennt. Die Liebe der Vereinigung kann lediglich auf die Güte gerichtet ſeyn, oder diejenige Vollkommenheit, welche auf unſre Glückſeligkeit Beziehung hat. Nun iſt aber Gott allein gütig, weil er allein die Macht hat, unſere Glückſeligkeit zu bewirken; daher muß alle Liebe der Vereinigung Gott zum Gegenſtande haben. Andere Menſchen lieben wir mit der Liebe der Achtung und des Wohlwollens wegen gewiſſer Vollkommenheiten, die ſie beſitzen. Eine aufgeklärte Selbſtliebe iſt der Liebe der Vereinigung nicht entgegen; der Menſch will vermöge der Selbſtliebe glücklich ſeyn, und dieſes führt ihn zur Vereinigung mit dem Weſen hin, auf deſſen Güte ſeine Glückſeligkeit beruht. Ganz anders iſt es, wenn die Selbſtliebe eine Liebe der Achtung und des Wohlwollens gegen ſich iſt; hier artet ſie faſt allemal in eine fehlerhafte Neigung aus. Die ewige Ordnung der Gerechtigkeit fodert, daß die Be-

lohnung dem Verdienſte, das Glück der Tugend und Vollkommenheit des Geiſtes angemeſſen ſey; die Selbſtliebe aber pflegt für die Glückſeligkeit und Ehre keine Schranke zu dulden. So aufgeklärt dieſe denn auch ſeyn mag; wenn ſie nicht gerecht iſt, ſo widerſtreitet ſie der moraliſchen Weltordnung; denn ſie kann nicht ungerecht ſeyn, ohne dieſe zu verringern und zu zerrütten. Iſt aber die Selbſtliebe vernünftig, und hält ſie ſich innerhalb den Schranken der Gerechtigkeit, ſo daß ſie mit der moraliſchen Weltordnung verträglich iſt, ſo kann ſie die größte Vollkommenheit bewirken, deren der Menſch fähig iſt. Ein Menſch, der ſich immer in das Verhältniß ſetzt, welches ihm zukomt, der nur glücklich ſeyn will, ſo weit er es zu ſeyn verdient, der ſein Glück nur in der Gerechtigkeit ſucht, die er von dem höchſten Richter erwartet, der im Glauben lebt, der zufrieden, ſtandhaft und geduldig ausharrt in der Hoffnung und im Vorgefühle des wahren Gutes; ein ſolcher iſt ein wahrhaft guter Menſch, ſollte auch die Selbſtliebe das natürliche Princip ſeiner Handlungen ſeyn, die aber durch die Gnade und die Liebe zur moraliſchen Weltordnung geregelt und berichtigt iſt.

Man muß ſich gleichwohl nicht einbilden, daß die Liebe zur moraliſchen Weltordnung in ſolchen Tugenden oder vielmehr in ſolchen beſondern Diſpoſitionen beſtehe, die man erwerben oder verlieren kann. Die moraliſche Weltordnung iſt nicht Etwas, das man anfangen oder gänzlich aufhören kann zu lieben. Sie iſt in Gott, und dieſer prägt ſie uns unaufhörlich ein. Sie iſt ein Geſetz mit unauslöſchlichen Buchſtaben in uns geſchrieben. Sie iſt der natürliche und nothwendige Gegenſtand aller Gedanken und aller Thätig-

tigkeiten der Geiſter. Man kann anfangen und auf⸗hören, ein Geſchöpf zu lieben, denn der Menſch iſt nicht für dieſe gemacht; aber man kann nicht ganz der Vernunft entſagen, oder die moraliſche Weltord⸗nung zu lieben aufhören; weil der Menſch gemacht iſt, vernünftig, d. i. nach der moraliſchen Weltord⸗nung zu leben. Die Liebe zu dieſer herſcht auch über⸗all, wo die Eigenliebe ihr nicht entgegen iſt. Sie herſcht ſogar oft, wenn auch die Eigenliebe ihr wider⸗ſtrebt, ſelbſt in Böſewichten. Denn die Schönheit der Gerechtigkeit rührt zuweilen die Ungerechten ſelbſt, ſo daß ihre Eigenliebe ihre Rechnung dabey findet, ſich nach der moraliſchen Weltordnung zu bequemen.

Malebranche unterſcheidet vier Grade der Lie⸗be zur moraliſchen Weltordnung, die natürliche, die freye, die thätige und die habituelle. Die Begriffe, welche er mit jedem derſelben verbindet, bedürfen kei⸗ner Erläuterung, da ſie aus den Namen derſelben hin⸗länglich erhellen. Auch leuchtet ein, daß nur die freye, habituelle und herſchend gewordene Liebe den Menſchen rechtfertigen könne, und daß dieſe allein die Tugend begründe.

Zur Kentniß der Mittel aber, um die Liebe zur moraliſchen Weltordnung herſchend zu machen, müſ⸗ſen zwey praktiſche Grundwahrheiten vorausgeſetzt werden; die eine: daß die Handlungen die Fertigkei⸗ten bewirken, und wiederum die Fertigkeiten die Hand⸗lungen; die andere: daß die Seele nicht immer die Handlungen verrichtet, welche ihre herſchend gewor⸗dene Fertigkeit mit ſich bringt. Daher kann ein Sün⸗der auch wohl eine Sünde nicht begehn, ob er gleich eine unglückliche Fertigkeit zu ſündigen angenommen hat; und der Gerechte kann wohl einmal der Liebe

zur Gerechtigkeit vergeſſen; weil kein Sünder ohne alle Liebe zur moraliſchen Weltordnung, und kein Gerechter ohne alle Eigenliebe iſt, die dem Principe der Tugend widerſtrebt. Durch den bloßen freyen Willen überhaupt kann daher der Menſch nicht vor Gott gerecht werden. Er bedarf hierzu durchaus der göttlichen Gnade. Die natürlichen Mittel aber, dem moraliſchen Principe eine unverbrüchliche Feſtigkeit und einen ſtets herſchenden Einfluß auf den Willen zu verſchaffen, ſind Einſicht und Gefühl, ohne welche ſich auf dem natürlichen Wege keine Fertigkeit im Menſchen bilden kann. Achtet man auf das innere Gefühl, welches der Menſch von ſich ſelbſt hat, ſo zeigt ſich, daß der Wille niemals wirklich das Gute liebt, wenn nicht der Verſtand ihm daſſelbe als ſolches entdeckt, oder das Gefühl es ihm vergegenwärtigt. Befragt man die Vernunft über den Grund hiervon, ſo ſieht man ein, daß es ſo ſeyn müſſe, weil ſonſt der Schöpfer dem Willen zweckloſe und unnütze Eindrücke geben würde.

Der Verſtand iſt es alſo, der das Gute, welches er liebt, durch einen unwiderſtehlichen Eindruck deſſelben entdeckt; das Vergnügen iſt es, welches die wirkliche Gegenwart des Guten beſtätigt. Hieraus ergeben ſich die Mittel, die Liebe zum wahrhaft Guten zur herſchenden Fertigkeit in uns zu machen. Es gehören dazu erſtlich die Stärke des Geiſtes. Dieſe beſteht in der Gewohnheit, die Anſtrengung der Aufmerkſamkeit zu ertragen. Es iſt ſchwer, abſtracte Ideen zu betrachten, und doch iſt dieſes nothwendig, um uns über das wahre Gute hinlänglich aufzuklären. Jene Stärke des Geiſtes wird alſo dadurch erlangt, wenn man die Sinnlichkeit, die Einbildungskraft und

die Leidenſchaften mäßigt, ſeine Studien ordnet, nur über klare Ideen nachdenkt, und ſich immer klare Ideen zu verſchaffen ſucht. **Malebranche** ertheilt hier mehr vortreffliche Regeln, um den Verſtand zu einer Contemplation zu ſtimmen und zu gewöhnen, die zur Kenntniß des wahrhaft Guten führen kann, deren Erörterung aber hier eine zu große Weitläuftigkeit erfodern würde. **Der Menſch muß mit dem Geiſte arbeiten, um das Leben des Geiſtes zu gewinnen.** Er muß folglich alles thun, was jene Geiſtesarbeit erleichtern, befördern und ſichern, und alles vermeiden, was ſie erſchweren, hindern, und die Aufmerkſamkeit zerſtreuen kann.

Neben der Stärke muß der Geiſt aber auch ſeine **Freyheit** gewinnen und erhalten, und zugleich dieſelbe vor Ausſchweifungen und Misbrauch bewahren. Die wichtigſte und allgemeinſte Regel iſt in dieſem Betrachte: daß man in Sachen des Urtheils die Entſcheidung ſo lange aufſchiebe, wie möglich. Nur durch die Anwendung dieſer Regel kann man Irrthum und Sünde vermeiden, ſo wie man durch die Stärke des Geiſtes ſich von der Unwiſſenheit befreyen kann. Die Freyheit des Geiſtes ſowohl als ſeine Stärke iſt eine Fertigkeit, welche durch den Gebrauch, den man davon macht, immer größer wird, wohl zu verſtehn, ſoferne die Freyheit durch jene Regel bedingt wird. Wer in der Beurtheilung von Maaßregeln und Handlungen nicht eher entſcheidet, als bis die Evidenz ihm den Beyfall abnöthigt, wird auch niemals falſche Güter mit Evidenz für wahre Güter halten, weil man niemals evident erkennt, was nicht wirklich exiſtirt. Auch kann man ſein Urtheil nicht aufſchieben, ohne zugleich eine lebhafte Aufmerkſamkeit zu erwecken.

Vor einer lebhaften Aufmerkſamkeit aber verſchwindet aller leerer Schein, und jede bloße Wahrſcheinlichkeit, wodurch ſchwache Gemüther und knechtiſch der Wohlluſt verkaufte Seelen geblendet werden.

Freylich, um der moraliſchen Weltordnung unbedingt zu gehorchen, dazu wird eine feſte Dispoſition des Gemüths erfodert, die nur ein Werk der göttlichen Gnade ſeyn kann. Von Natur iſt es nicht möglich, daß ein Menſch, der ſtets durch Dinge, die ſeine Sinne reizen und ſeine Leidenſchaften erregen, zerſtreut wird, ununterbrochen ſich ſelbſt bewache, und den Geſetzen der Vernunft und Religion treu bleibe, wenn ihn nicht Gott durch eine beſondere Gnade darin unterſtützt. Aber die Stärke des Geiſtes und die wahre Freyheit der Seele können doch zum beſtändigen Gehorſam gegen das Moralgeſetz ſehr viel beytragen. Unſere Einſicht von dem Werthe der Tugend wird dadurch vergrößert; wir faſſen eine Verachtung gegen die Leidenſchaften, und die Keuſchheit der Einbildungskraft wird wieder hergeſtellt.

Aber wie erlangt der Menſch die göttliche Gnade, als das vornehmſte und weſentlichſte Mittel zur Tugend? Bey Beantwortung dieſer Frage verliert ſich M a l e b r a n c h e in einen religiöſen Myſticismus, deſſen weitere Darſtellung hierher nicht gehört. Wie weit übrigens ungeachtet dieſes Myſticismus ſeine moraliſche Theorie davon entfernt war, das Weſen der Tugend in eine uneigennützige Liebe zu Gott zu ſetzen, kann beweiſen, daß er die Furcht vor der Hölle für ein eben ſo gutes Motiv zur Tugend erklärte, als den Wunſch nach Glückſeligkeit. In den letzten Capiteln handelt er noch von der Imagination und den Lei-

denſchaften, inwiefern ſie die Wirkungen der Gnade vereiteln und hindern mögen, und wie ihrem moraliſchen Verderbniſſe abzuhelfen oder vorzubauen ſey.

Die neue Anſicht des Malebranche vom Urſprunge und Grunde der Erkentniß fand noch bey ſeinem Leben mehrere Gegner. Unter dieſen verdient zunächſt ausgezeichnet zu werden Antoine Arnauld, weil er auch anderweitig zur Begründung und Verbreitung einer beſſern Philoſophie in Frankreich mitgewirkt hat. Er war eines der vornehmſten Mitglieder der Gelehrten vom Portroyal, und da dieſe Geſellſchaft für die literariſche, beſonders philoſophiſche und theologiſche Cultur ihren Zeitgenoſſen ſo viel leiſtete, ſo will ich, ehe ich vom Arnauld ſelbſt rede, einige Notizen von jenem Inſtitute überhaupt voranſchicken.

Philipp Auguſt, König von Frankreich, verirrte ſich einſt auf der Jagd in einiger Entferuung von Paris. Er nahm ſeine Zuflucht zu einer kleinen Capelle bey Chevreuſe, und wartete hier, bis ſich die Leute ſeines Gefolges wieder mit ihm vereinigten. Jener Capelle gab er den Namen Port du Roi, Port Royal, und aus Dankbarkeit, hier von ſeiner Unruhe und Angſt befreyt zu ſeyn, beſchloß er, daſelbſt ein Kloſter bauen zu laſſen. Odon de Sully, Biſchof von Paris, der die Abſicht des Königs erfuhr, kam ihm zuvor, und ſtiftete hier in Gemeinſchaft mit Mathilde, Gemahlin des Matthieu de Montmorency, eine Abtey im J. 1204. Sie wurde mit Ciſtercienſerinnen beſetzt, die unter dem Gerichtsſprengel des Generals dieſes Ordens ſtanden, bis ſie im J. 1627 in die Vorſtadt St. Jakob nach Paris verſetzt

wurden, wo man ihnen ein beſonderes Haus einräumte. Der Erzbiſchof von Paris geſtattete ihnen inzwiſchen im J. 1647 auf's neue Nonnen nach Port royal des Champs zu ſenden, und das dortige Kloſter wiederherzuſtellen. Einige Zeit hernach wurde im ganzen Königreiche die Unterzeichnung des Formulars vom Pabſte Alexander VII befohlen; die Nonnen im Portroyal zu Paris unterzeichneten auch; allein die Nonnen zu Portroyal des Champs weigerten ſich anfangs, und unterzeichneten endlich nur mit gewiſſen Einſchränkungen und Bedingungen. Da ſie bis zum J. 1709 bey ihren Geſinnungen beharrten, ſo glaubte der König, es ſey kein anderes Mittel übrig, ſie zum Gehorſame zu bewegen, als ſie zu zerſtreuen. Das Kloſter Portroyal des Champs wurde gänzlich aufgehoben, und die Güter deſſelben mit dem Portroyal zu Paris verbunden. Mehrere Geiſtliche, welche mit den Nonnen einerley Geſinnungen hegten, hatten ſich ebenfalls nach dem Portroyal des Champs begeben, wo man ihnen Wohnungen anwies. Sie beſchäfftigten ſich hier mit literariſchen, meiſtens theologiſchen und philoſophiſchen, Unterſuchungen, gaben Unterricht, und mehrere unter ihnen thaten ſich ſo hervor, daß ſie zu den geiſtvollſten und gelehrteſten Schriftſtellern ihrer Zeit gezählt werden können. Da ſie auch in der Theologie und Philoſophie eigene Vorſtellungsarten und Lehrmethoden hatten, an den damaligen Streitigkeiten im Gebiete dieſer Wiſſenſchaften lebhaften Antheil nahmen, als Theologen die Janſeniſtiſchen Grundſätze gegen die Jeſuiten vertheidigten, und inſofern eine Partey ausmachten, ſo wurden ſie mit dem Namen der Portroyaliſten (Meſſieurs de Port royal) bezeichnet; ſo wie man ihre Lehrbücher vorzugsweiſe z. B. der griechiſchen und lateiniſchen

niſchen Grammatik, der Logik u. w. die Grammatiken, die Logik des Portroyal nannte *).

Antoine Arnauld wurde im J. 1612 zu Paris gebohren. Er war das zwanzigſte Kind ſeines Vaters, eines verdienſtvollen Advocaten, der auch ſchon ſeine letzten Lebensjahre im Portroyal des Champs zugebracht hatte, ſo wie überhaupt die Familie der Arnauld's in der Geſchichte dieſes Kloſters eine Hauptrolle ſpielt. In frühern Jahren ſtudirte er Philoſophie und Jurisprudenz, nachher Theologie im Collegium der Sorbonne, und ward auch im J. 1641 Doctor der Sorbonne. Durch ſeine Anhänglichkeit an die Grundſätze des Auguſtin und des Janſenius von der Gnade und andere theologiſche Schriften misfiel er den Jeſuiten, und ward nach mehreren bittern Streitigkeiten 1656 von der theologiſchen Facultät ausgeſchloſſen, auf eine Art, die offenbare feindſelige Rachſucht verrieth. Da er wegen der Unruhen über

*) Zur Geſchichte des Kloſters Portroyal ſelbſt S. Memoires pour ſervir à l'hiſtoire de *Port Royal* et à la vie de la Rev. Mere Marie Angelique de ſainte Madeleine *Arnauld*, Reformatrice de ce monaſtere; à Utrecht, aux depens de la Compagnie 1742. Tomes III. 8. Dieſe Memoires betreffen die innere Geſchichte des Kloſters. Ueber die äußern Verhältniſſe desſelben ſind ähnliche Memoires erſchienen von du Foſſé (à Cologne 1739. 8.), von Fontaine und Lancelot. Dazu gehört noch: Recueil de pluſieurs pieces pour ſervir à l'hiſtoire de Port royal ou ſupplément aux Memoires de Mrss *Fontaine*, *Lancelot*, et *du Foſſé*; à Utrecht 1740. 8. Zur Literargeſchichte des Portroyal enthalten inzwiſchen jene Werke nur einzelne zerſtreute Nachrichten. Vollſtändiger iſt jene abgehandelt von *Clemencet* in der Hiſtoire generale de Port royal; à Amſterdam (Paris) 1755-57. X Tomes. 12. Vgl. Hiſtoire literaire de la France; à Paris 1733-63. T. XII. 4.

über den öftern Gebrauch des Abendmals, die er durch eine Schrift befördert hatte, nach Rom zur Rechenſchaft gefodert wurde, ſo verbarg er ſich an mehrern Orten, oder lebte als Einſiedler zu Portroyal des Champs, bis die Janſeniſtiſchen Unruhen im J. 1668 aufhörten. Er verließ aber doch 1679 Frankreich freywillig, und lebte ſeitdem in literariſcher Eingezogenheit in den Niederlanden, obwohl nicht unthätig für die Wiſſenſchaften. Er ſtarb 1694 im zwey und achtzigſten Jahre ſeines Alters *).

Unter den philoſophiſchen Schriften des Arnauld iſt die wichtigſte ſein logiſches Lehrbuch: l'Art de penſer, das, wo nicht ganz, doch größtentheils von ihm herrührt. Es wurden in demſelben die Mängel der ältern ſcholaſtiſch-ariſtoteliſchen Logik gerügt und verbeſſert, und nur das Brauchbarſte aus dem Ariſtoteliſchen Organon behielt man bey; wiewohl immer noch zu viel des ſyllogiſtiſchen und dialektiſchen Krams übrig gelaſſen wurde, vielleicht um der Denkart des Zeitalters etwas nachzugeben. Die drey erſten Bücher enthalten die Lehre von den Begriffen, Urtheilen und Schlüſſen, faſt ganz nach Ariſtoteles, jedoch mit ungleich größerer Ordnung, Klarheit und Beſtimmtheit, als man in allen ältern Lehrbüchern der Logik antrifft. Das vierte Buch handelt von der Methode, wo auch die Carteſianiſchen Vorſchriften ſorgfältig benutzt ſind. Beſonders ſind die Lehren von der Entdeckung, Verhütung und Berichtigung der Vorurtheile trefflich erörtert. Die Art de penſer erſchien zuerſt im J. 1664; iſt aber hernach mehr als zehnmal und immer mit Verbeſſerungen, herausgegeben;

*) Bayle Dict. Art. *Antoine Arnauld*. Vgl. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. II. p. 230. 280. 587. 591.

ben worden; daher die ſpätern Ausgaben von der erſten ſehr verſchieden ſind. Das Werk iſt auch von Mehrern in's Lateiniſche überſetzt, und hat auf die Verbeſſerung des Studium's der Logik in Frankreich und auch auf den niederländiſchen und deutſchen Univerſitäten und Schulen großen Einfluß gehabt. Es verdient noch itzt, nicht vernachläſſigt zu werden *).

Der Einwürfe, welche Arnauld gegen das Carteſianiſche Syſtem machte, iſt ſchon oben gedacht worden. Auch gegen die Vorſtellungsart des Malebranche, ſeines Freundes, erklärte er ſich ſehr beſtimt in einer beſondern Schrift, namentlich ſofern jene den Grund der Erkentniß und den Unterſchied ſubjectiver und objectiver Ideen betraf **). Er blieb aber nicht bloß hierbey ſtehn, ſondern ſeine Kritik erſtreckt ſich auf das Syſtem des Malebranche im Ganzen. Da dieſe Kritik die vollſtändigſte und ſcharfſinnigſte Beur-

*) Ueber den oder die Verfaſſer der Art de penſer de Port-royal iſt man ſtreitig. Der Markis d'Argens (Philoſophie du bon ſens Reflex. III. § 2 p. 211) ſagt, daß zwey oder drey von den Mitgliedern des Portroyal gemeinſchaftlich daran gearbeitet hätten. Leibniz, der doch von der Literatur ſeiner Zeit wohl unterrichtet war, nennt (Praef. ad Nizol. Antibarb p 37) den Arnauld als Verfaſſer, und der franzöſiſche Biograph des Arnauld verſichert daſſelbe. Die größere Vollendung des Werks in den ſpätern Ausgaben gebührt unſtreitig auch Andern. Die verſchiedenen Ausgaben und Ueberſetzungen des Werks S. bey *Walch* parerg. acad. p. 651. Die beſte lateiniſche Ueberſetzung iſt von *Joh. Conr. Braun* mit einer Vorrede von Buddeus; Halle 1704. 1718. 8. Dieſe enthält auch die ſpätern Zuſätze in den franzöſiſchen Ausgaben.

**) Des vrayes et des fauſſes idees, contre ce qu'enſeigne l'Auteur de la recherche de la verité. Par M. *Antoine Arnauld*, Docteur de Sorbonne. A Cologne 1683. 8.

Beurtheilung des letztern im Geiſte der damaligen Philoſophie enthält, ſo will ich etwas länger dabey verweilen.

Arnauld behauptet geradezu, daß der Satz des Malebranche: Nous voyons toutes choſes en Dieu, auf falſchen Vorurtheilen gegründet ſey. Er ſetzt vorläufig gewiſſe methodiſche Regeln feſt, die bey Unterſuchungen dieſer Art zu beobachten ſind. Man muß von den einfachſten und klarſten Begriffen ausgehn; nicht das, was man mit Klarheit erkennt, durch dunkle Begriffe verwirren, deren man ſich hernach bedient, um jenes noch weiter aufzuklären; denn das heißt, das Licht durch die Finſterniß aufhellen wollen. Man muß ferner nicht nach Gründen in's Unendliche fragen, ſondern dabey ſtehn bleiben, was man mit Gewißheit von der Natur oder Beſchaffenheit eines Gegenſtandes weiß; z. B. man muß nicht fragen, warum die Ausdehnung theilbar iſt, und warum der Geiſt denken kann? Die Natur der Ausdehnung bringt die Theilbarkeit, und die Natur des Geiſtes das Denken mit ſich. Man muß nicht Definitionen von Begriffen verlangen, die an ſich ſelbſt klar ſind, und die man durch Definitionen nur verwirren würde, wohin z. B. die Begriffe des Seyns, des Denkens, gehören. Man muß endlich nicht die Geiſter mit Körpern und die Körper mit Geiſtern verwechſeln, und jenen beylegen, was nur dieſen zukomt; was z. B. geſchieht, wenn man den Körpern die Furcht vor dem Leeren, und den Geiſtern das Bedürfniß einer localen Gegenwart der Objecte zur Wahrnehmung dieſer zuſchreibt. Dieſen methodiſchen Regeln gemäß geht Arnauld zur Prüfung der Hypotheſe des Malebranche über.

Sein

Sein Hauptangriff iſt gegen den Satz gerichtet: daß wir die Gegenſtände nicht unmittelbar wahrnehmen; daß es die Ideen von ihnen ſind, welche die unmittelbaren Gegenſtände unſerer Vorſtellungen ausmachen; und daß wir nur in der Idee eines jeden Dinges die Eigenſchaften desſelben erkennen. Arnauld verſichert, daß ſich das Gegentheil hiervon in geometriſchen Beweiſen darthun laſſe.

Seine Beweiſe ſind folgende *): Erſtlich: Unſer Geiſt hat zur Erkentniß der Körper gar nicht objective Ideen, die von den ſubjectiven Vorſtellungen derſelben verſchieden wären (*etres repreſentatifs* diſtingués des perceptions), nöthig, welche deßwegen für nothwendig gehalten werden, weil die Körper nicht durch ſich ſelbſt mit unſerm Geiſte verbunden ſeyn können. Denn daß die Körper nicht durch ſich ſelbſt mit unſerm Geiſte verbunden ſeyn können, läßt einen zwiefachen Sinn zu; a) daß ſie nicht die Urſachen ſind, warum wir ſie wahrnehmen; daß ſie nicht in unſerm Geiſte die Perceptionen hervorbringen, welche wir von ihnen haben; b) daß ſie durch objective von unſern ſubjectiven Perceptionen verſchiedene Ideen erkant werden. Offenbar hätte Malebranche das leztere im Sinne; dann ſezte er aber ſchon voraus, was erſt von ihm hätte bewieſen werden ſollen.

Zweytens: Es iſt unphiloſophiſch bey Behandlung einer wichtigen Materie ein allgemeines Princip, wovon alles folgende Raiſonnement abhängt, anzunehmen, das nicht nur nicht evident iſt, ſondern auch allem, was wir Evidentes in unſerer Erkentniß haben, widerſtreitet. Nun nimt Malebranche als evident und unbezweifelbar an, daß unſere Seele nur

*) Ibid. p. 59 ſq.

nur diejenigen Objecte zu erkennen vermag, welche ihr gegenwärtig ſind. "Wir ſehen", ſagt er, "die Sonne, die Sterne, und eine unendliche Mannichfaltigkeit von Gegenſtänden außer uns; es iſt aber nicht wahrſcheinlich, daß die Seele den Körper verlaſſe, und in den Regionen des Himmels herumſchweife, um jene Gegenſtände zu betrachten. Die Seele ſieht demnach dieſe Objecte nicht durch ſich ſelbſt, ſondern der unmittelbare Gegenſtand des Geiſtes, indem er z. B. die Sonne wahrnimt, iſt nicht die Sonne, ſondern etwas, das mit unſerer Seele innigſt vereinigt iſt, und das ich Idee nenne". Malebranche behauptet alſo, daß die Seele ſchlechterdings ſolche Gegengenſtände nicht wahrnehmen kann, die von dem Orte, wo ſie ſelbſt iſt, entfernt ſind. Dieſe Behauptung iſt aber nicht etwa bloß zweifelhaft, ſondern ſie iſt höchſt falſch. Die Seele kann vielmehr eine Unendlichkeit von Dingen erkennen, die von ihr entfernt ſind, und ſie kann es dadurch, daß ihr Gott dazu das Vermögen verliehen hat. Jedermann iſt gewiß überzeugt, daß ſeine Seele das Vermögen hat, äußere Dinge wahrzunehmen. Da dies eine unmittelbare Folge der Natur des Vorſtellungsvermögens iſt, welches die Seele dem Schöpfer verdankt, ſo verdankt ſie dieſem auch jenes Vermögen. Nun ſind die Dinge, welche der Menſch außer ſich wahrnimt, wie Sonne und Sterne, von dem Orte der Seele entfernt. Alſo hat die Seele das Vermögen äußere Körper wahrzunehmen, die von dem Orte ihrer Exiſtenz entfernt ſind, und dieſes hat ihr der Schöpfer verliehen, weil es eine unmittelbare Folge des Vorſtellungsvermögens überhaupt iſt. Arnauld fügt dem obigen Beweiſe noch mehr Gründe bey. Gott hat den Menſchen zum Zuſchauer und Bewunderer ſeiner Werke geſchaffen,

und

und hat mit der Seele deſſelben einen Körper verbunden; er muß ihm alſo auch die Fähigkeit gegeben haben, ſowohl ſeinen eigenen Körper als die dieſen umgebenden Dinge zu erkennen, die ihrer Natur nach nothwendig von der Seele entfernt ſeyn müſſen. Geſetzt auch, daß die Seele die Reiſe durch den Himmel machte, um die Geſtirne wahrzunehmen, so würde ihr nach der Suppoſition des Malebranche dieſe Reiſe dennoch vergeblich ſeyn; denn die Geſtirne blieben immer Körper außer ihr, und wenn ſie ihnen auch noch ſo ſehr ſich näherte. Ueberhaupt iſt die locale Gegenwart gar nicht eine zur Erkentniß der äußern Dinge nothwendige Bedingung, da die Seele unendlich viel Dinge erkennen kann, die ſie ſelbſt als abweſend denkt.

Drittens: Malebranche erklärt es für ſchlechthin unumgänglich zur Erkentniß eines Gegenſtandes, daß die Idee deſſelben wirklich der Seele gegenwärtig ſey; anſtatt daß die Exiſtenz des Gegenſtandes ſelbſt außerhalb der Idee, welcher derſelben correſpondirt, nicht ſchlechthin nothwendig iſt. Verſteht man hier unter der Idee die ſubjective Vorſtellung der Seele (Perception), ſo iſt die Behauptung richtig; dann beweiſt ſie aber auch für die Hypotheſe des Malebranche gar nichts. Verſteht man hingegen darunter die objective Idee des Gegenſtandes (etre repreſentatif), ſo iſt die Behauptung falſch. Wollte man ſchlechthin vorausſetzen, daß es nicht möglich ſey, an der Exiſtenz der objectiven Idee zu zweifeln, ſo würde man offenbar den ſtreitigen Satz ſchon als bewieſen annehmen. Iſt es unnöthig, daß außer uns Etwas der objectiven Idee Aehnliches exiſtire, ſo iſt es nicht minder unnöthig,

daß Etwas außer uns vorhanden ſey, was der ſubjectiven Perception, von der Sonne z. B., entſpricht. Hieraus ergiebt ſich, daß wir gar keinen Grund haben, zu den objectiven Ideen unſere Zuflucht zu nehmen, da wir eine Vorſtellung von der Sonne haben könten, wenn auch keine wirkliche (objective) Sonne in der Welt wäre.

Viertens: Vernünftigen Philoſophen muß nichts verdächtiger ſeyn, als die ſogenannten Entitäten, von denen man nur verworrene Begriffe hat, und die erfunden zu ſeyn ſcheinen, um gewiſſe Dinge zu erklären, welche man ſonſt nicht erklären zu können glaubte. Man iſt berechtigt, jene Entitäten ſchlechthin zu verwerfen, ſobald ſich ihre Entbehrlichkeit zeigen läßt. Die objectiven Ideen des Malebranche ſind aber von dieſer Art; man bedarf ihrer gar nicht, um die Fähigkeit des Geiſtes zur Erkentniß materieller Dinge begreiflich zu machen; ſie ſind alſo eben deßwegen verwerflich. Gott kann die Seele nur unter der Bedingung haben erſchaffen und mit einem Körper, der von einer unendlichen Menge anderer Körper umgeben iſt, haben verbinden wollen, daß er zugleich ihr die Fähigkeit zur Erkentniß der Körper beylegen wollte. Alle Willensbeſtimmungen Gottes haben unmittelbaren Effect. Gott hat alſo unſtreitig der Seele die Fähigkeit mitgetheilt, Körper zu erkennen, ſo wie den Körpern die Fähigkeit, von der Seele erkant zu werden. Tous cela eſt plus clair, que le jour. Wenn aber Gott einmal dieſe gegenſeitigen Fähigkeiten der Seele und dem Körper mittheilen wollte, ſo war es unſtreitig einfacher, daß er die Seele unmittelbar, d. i. ohne objective Ideen, die Körper erkennen ließ, als daß ſie nur mit Hülfe jener

Ideen zu erkennen vermöchte auf eine ſo verworrene Art, daß ſchwerlich Jemand aufrichtig geſtehen wird, ſie ſey ihm völlig begreiflich. Daß aber Gott ſtets die einfachſten Mittel wähle, iſt eine Maxime, die Malebranche ſelbſt oft benutzt hat.

Fünftens: Die Falſchheit eines Princips erhellt nicht deutlicher, als wenn es zu Irrthümern und Ungereimtheiten führt, die demjenigen geradezu entgegengeſetzt ſind, was man vorher als unbezweifelt angenommen hatte. So geräth auch Malebranche in der weitern Entwickelung ſeines Syſtems mit ſeinen eigenen Principien in Widerſtreit. Er behauptet anfangs *), daß es zwey Arten wahrnehmbarer Gegenſtände überhaupt gebe: entweder ſie ſind in der Seele, oder außer derſelben. Um die von der erſtern Art wahrzunehmen, bedarf die Seele keiner Ideen. Aber die Gegenſtände, welche ſich außer der Seele befinden, können nur mittelſt der Ideen wahrgenommen werden, vorausgeſetzt, daß ſie ſich nicht mit der Seele innigſt vereinigen laſſen. In den weitern Erläuterungen dieſer Behauptungen führt uns aber M. in unbekante Länder, wo die Menſchen keine wahre Erkentniß von einander, nicht von ihren eigenen Körpern, nicht von der Sonne und den Sternen haben; ſon-

*) *Malebranche* de la recherche de la verité lib. III. P. II. ch. I. Toutes les choſes, que l'ame apperçoit, ſont de deux ſortes: ou elles ſont dans l'ame, ou elles ſont hors de l'ame. Notre ame n'a pas beſoin d'idées pour appercevoir les premieres. Mais pour celles, qui ſont hors de l'ame, nous ne pouvons les appercevoir que par le moyen des idées, ſuppoſé que ces choſes ne puiſſent pas luy eſtre intimement unies. Vgl. *Arnauld* des vrayes et des fauſſes idées p. 88 ſq.

ſondern wo Jeder ſtatt der Menſchen, die ihm vor Augen ſind, nur intelligible Menſchen, ſtatt ſeines eigenen Körpers, den er fühlt, nur einen intelligibeln Körper, ſtatt der wirklichen Sonne und Sterne nur intelligibel Sonne und Sterne, und ſtatt der materiellen Räume, die ſich zwiſchen uns und der Seele befinden, nur intelligible Räume wahrnimmt. "Man muß darauf achten", ſagt er, "daß die Sonne, welche man ſieht, nicht wirklich diejenige iſt, welche man wahrnimt. Die Sonne und alles, was in der materiellen Welt exiſtirt, wird nicht ſichtbar durch ſich ſelbſt; die Seele kann nur die Sonne erkennen, mit welcher ſie unmittelbar vereinigt iſt" *). Statt alſo zu erklären, wie die Seele materielle Dinge mittelſt der Jdeen wahrnimt, was Malebranche anfangs zu erklären verſpricht, beweiſt er hernach, daß die Seele nur Jdeen wahrnimt, und die materiellen Dinge gar nicht zu erkennen vermag. Dies iſt gerade eben ſo raiſonnirt, als wenn Jemand die Verträglichkeit der menſchlichen Freyheit mit der göttlichen Vorſehung dadurch aufzuhellen vermeynte, daß er nach vielen weitläufigen Erörterungen die Freyheit ſchlechthin leugnete.

Aber auch ſelbſt die Behauptung des Malebranche, daß wir die materiellen Dinge als intelligibel erkennen, iſt falſch. Arnauld ſetzt ihr ſein gewöhnliches Raiſonnement entgegen: Jndem Gott die

*) Il faut prendre garde, que le ſoleil, par exemple, que l'on voit, n'eſt pas celuy, que l'on regarde. Le ſoleil et tout ce qu'il y a dans le monde materiel n'eſt pas viſible par luy même. L'ame ne peut voir que le ſoleil, auquel elle eſt immediatement unie.

die Seele mit einem Körper vereinigte, wollte er, daß ſie nicht einen intelligibeln Körper wahrnähme, ſondern denjenigen, welchen ſie wirklich beſeelt, nicht andere intelligible Körper, ſondern materielle, die denjenigen wirklich umgeben, in welchem ſie ſich befindet, nicht eine intelligible Sonne, ſondern eine materielle u. w. Würde man leugnen, daß Gott ſeinen Willen nicht habe vollziehen können, ſo würde man ſich eines Frevels ſchuldig machen, indem man die Allmacht Gottes leugnete. Daß aber Gott es wirklich gewollt habe, läßt ſich leicht darthun. Gott hat doch die Seele in dieſem Leben auch dazu beſtimt, für die Erhaltung des Körpers zu ſorgen. Der Menſch aus Leib und Seele beſtehend ſoll in Geſellſchaft und in praktiſchen Verhältniſſen mit andern Menſchen leben, die gleich ihm aus Leib und Seele zuſammengeſetzt ſind. Hierzu iſt aber durchaus erfoderlich, daß die Seele den wirklichen Körper erkenne, welchen ſie beſeelet, und nicht den intelligibeln; denn ſie ſoll den wirklichen Körper erhalten. Wenn den Körper friert und er der Wärme bedarf, ſo muß die Seele den Körper einem materiellen Feuer nähern, nicht einem intelligibeln Feuer. Wird man im Sommer von der Sonnenhitze gebrannt, ſo ſucht man den Schatten, um ſich vor den Strahlen der materiellen Sonne zu ſchützen, nicht der intelligibeln. Es iſt materielle Speiſe und materielles Getränk womit der Körper ernährt wird, nicht intelligible. Gott kann es alſo nicht anders gewollt haben, als daß die Seele die materiellen Körper, und nicht bloß die Ideen von ihnen, wahrnehme.

Man könte zur Vertheidung des Malebranche gegen das obige Raiſonnement Arnauld's den Ein-

wurf machen, daß die materiellen Körper unfähig ſeyen, auf unſern Geiſt zu wirken, und daher auch nicht durch ſich ſelbſt von ihm erkant werden könten; wenn wir ſie alſo wahrzunehmen glaubten, ſo ſeyen es nur intelligible Körper, die wir wirklich wahrnähmen. Die Folgerungen, erwiedert Arnauld, würden richtig ſeyn, wenn es nur auch das Princip wäre, aus welchem man ſie zieht. Dies leztere iſt falſch. Wer kann beweiſen, daß nur dasjenige von unſerm Geiſte erkant werden kann, was auf ihn zu wirken vermag. Die Möglichkeit der Erkentniß ſezt ja nicht ein thätiges Vermögen in den Objecten voraus, ſondern nur ein paſſives (erkant zu werden). Niemand wird behaupten, daß die Materie ſelbſt ſich nicht bewege, ſondern etwas Anderes an ihrer Stelle, weil ſie nicht durch ſich ſelbſt beweglich iſt, und immer eines äußern Stoßes zur Bewegung bedarf. Gleichwohl wird bey dem obigen Einwurfe eben ſo geſchloſſen: Die Körper ſind nicht ſichtbar durch ſich ſelbſt und können nicht auf unſern Geiſt wirken; ſie ſind alſo überhaupt nicht ſichtbar und können nicht von unſerm Geiſte erkant werden. Die Logik nennt dies einen Fehlſchluß a dicto ſecundum quid ad dictum ſimpliciter.

Auch in Anſehung der Art, wie Malebranche die Anſchauung aller Dinge in Gott erklärt, wirft ihm Arnauld Unbeſtimtheit und Verwirrung vor. Bald geſchieht ſie mittelſt der Ideen der Dinge, welche im göttlichen Verſtande exiſtiren. Bald läßt uns M. die Dinge in einer unendlichen intelligibeln Ausdehnung anſchauen, welche die Gottheit in ſich ſchließt. Was er aber hierüber ſagt, iſt entweder der Gottheit unwürdig, oder enthält offenbare Wider-

derſprüche. Der Beweis, daß Gott eine unendliche intelligible Ausdehnung enthalte, ſoll darin liegen, daß Gott die Ausdehnung erkenne, weil er ſie gemacht hat, und daß er ſie nur in ſich ſelbſt erkennen kann. Auf dieſe Weiſe, ſagt Arnauld, kann man Alles in die Gottheit hinein tragen. Gott ſchließt denn auch Millionen intelligibler Mücken und Flöhe in ſich; denn er erkennt ſie, weil er ſie gemacht hat, und er kann ſie nur in ſich erkennen. Allein dieſe Schlußart iſt falſch. Der Grundſatz, daß Gott nur dasjenige erkennt, was in ihm iſt, iſt ganz unerweislich. Gott erkennt ſowohl, was in ihm, als was außer ihm iſt, weil er ſich ſelbſt, und alſo auch die Geſchöpfe erkennt, die er hervorgebracht hat. Es läßt ſich auch gar nicht errathen, was unter der intelligibeln unendlichen Ausdehnung eigentlich gedacht werden ſoll, wenn man einen beſtimten Begriff derſelben verlangt. Malebranche ſelbſt drückt ſich darüber ſehr widerſprechend aus; ſie ſoll nach ihm ein erſchaffenes Weſen, und auch nicht erſchaffen, Gott ſelbſt und auch nicht Gott, theilbar und auch nicht theilbar ſeyn; ſie iſt nicht nur auf eine eminente Art in Gott, ſondern auch auf eine formelle, und wiederum iſt ſie nur auf eine eminente Art in Gott, aber nicht auf eine formelle. Wollte man aber auch dem Malebranche ſeine unendliche intelligible Ausdehnung zugeſtehen, ſo kann ſie doch nicht das Medium ſeyn, wodurch wir die Dinge in Gott erkennen, weil die Qualität derſelben gar nicht durch jene beſtimt wird; daher auch Niemand die Gegenſtände, die er noch nicht kennt, mittelſt derſelben zu erkennen vermag. Ueberdem widerſpricht dieſe Behauptung ganz der Erfahrung und den allgemeinen Geſetzen, welche Gott ſich ſelbſt vorgeſchrieben hat, um uns eine Erkenntniß

von ſeinen Werken zu verſchaffen. Das Bewußtſeyn ſagt uns, daß die Wahrnehmungen der äußern Dinge nothwendig mit gewiſſen Veränderungen in den Sinnesorganen zuſammenhangen; warum will man nicht hierbey ſtehn bleiben, es ſey nun, daß Gott ſelbſt dieſe Veränderungen in uns hervorbringt, oder daß er der Seele die Fähigkeit verliehen hat, ſie ſelbſt zu bewirken? Warum ſoll man eine unendliche intelligible Ausdehnung annehmen, und in dieſer die Ideen aller Figuren der Körper ſuchen, welche wir zu ſehen glauben?

Auch darin, wirft Arnauld dem Malebranche vor, ſey er nicht mit ſich einſtimmig, daß er bald behauptet, man erkenne Gott, indem man die Geſchöpfe in Gott erkenne, und bald, man erkenne Gott nicht, ſondern lediglich ſeine Geſchöpfe. Der Ton, in welchem A. überhaupt diſputirt, iſt im Ganzen urban, nur zuweilen ſpöttelnd, perſiſſlirend und bitter, und von perſönlicher Animoſität gegen ſeinen vorherigen Freund ſcheint A., da er dieſen Tractat ſchrieb, nicht frey geweſen zu ſeyn, ſie mag Veranlaſſungen gehabt haben, welche ſie will.

Malebranche fand die Gegenſchrift Arnauld's wichtig und bedeutend genug, um ihr eine ausführliche Antwort zu widmen *). Er bemerkte, daß ſein perſönliches Benehmen gegen ſeinen Widerſacher dieſen durchaus nicht zu der Animoſität berechtige, welche die Schrift deſſelben hin und wieder ausdrücke; es ſey unbillig von ihm, daß er gerade den abſtracteſten Theil des Werks de la recherche de la

*) Reponſe de l'auteur de la recherche de la verité au livre de Mr. *Arnauld* des vrayes et des fauſſes idees; à Rotterdam 1684. 8.

la verité ſeiner Prüfung unterworfen habe, wo es leichter ſey, den Beyfall der Menge zu gewinnen, die lieber auf's Wort glaubt, als ſich in weitläufige Unterſuchung eines Prozeſſes über metaphyſiſche Gegenſtände einläßt. Nach dieſen Vorerinnerungen ſetzt Malebranche den Streitpunct genauer feſt. Arnauld behauptete, daß die Modificationen der Seele weſentlich von dieſer verſchiedene Objecte darſtellten, anſtatt, daß M. jene Modificationen für bloße Empfindungen erklärte, die der Seele kein von ihr weſentlich verſchiedenes Object darſtellen. Der letztere berief ſich neuerdings auf die Beweiſe, welche er für ſeinen Satz in dem Werke de la recherche de la verité vorgebracht, und ſuchte zugleich zu zeigen, daß Arnauld in ſeinen angeblichen Demonſtrationen immer vorausgeſetzt und als Definition ſeinen Demonſtrationen zum Grunde gelegt habe, was er eigentlich hätte demonſtriren ſollen. Dann beantwortet er die weitern Einwürfe Arnauld's Schritt vor Schritt. In das Detail dieſer Debatten hinein zu gehn, iſt hier nicht der Ort. Im Allgemeinen aber kann man wohl behaupten, daß Malebranche keinesweges alle Einwürfe ſeines Gegners auf eine befriedigende Weiſe gehoben habe; vielmehr iſt er gerade die wichtigſten und bedeutendſten umgangen. Eine bloß polemiſche Declamation vertritt bey ihm nicht ſelten die Stelle einer gründlichen Widerlegung *).

*) Auch die Jeſuiten waren mit der Philophie des Malebranche nicht zufrieden, und wußten ſogar ein Verbot derſelben zu bewirken. Der Jeſuit Du Fertre gab auf Befehl der Obern eine Widerlegung des Syſtems des M. heraus, worin er aber offenbar die Meynungen desſelben oft gar nicht verſtanden, oder abſichtlich verdreht und entſtellt hatte. Seine Gegenſchrift

Im Weſentliche iſt Malebranche den Grundſätzen des Des Cartes treu geblieben, und ſeine Art zu philoſophiren iſt, ungeachtet der Verſchiedenheit des Reſultats, doch durch jene beſtimt worden. Er hat nur den Carteſianismus von einer Seite weiter ausgeführt und ergänzt, wo ihn der Urheber deſſelben mangelhaft gelaſſen hatte, nehmlich was die Logik und die Theorie des Erkentnißvermögens überhaupt betrifft. Bey dieſer Unterſuchung gerieth er auch auf die ihm eigenthümlichen Meynungen, die übrigens mit den Carteſiſchen Principien ganz wohl beſtehen konten.

Des Cartes ließ die Ideen der Außendinge unmittelbar von Gott erzeugt werden, und folgerte die wirkliche Exiſtenz dieſer daraus, daß Gott, der uns die Vorſtellungen von ihnen gewähre, nicht täuſchen könne; obgleich er behauptete, daß wir von der Exiſtenz unſerer Seele eine gewiſſere Erkentniß hätten, als von der Exiſtenz der Körperwelt außer uns. Malebranche läßt die menſchliche Seele die Ideen der Dinge im göttlichen Verſtande anſchauen, und es war ihm problematiſch, ob eine wirkliche Körperwelt noch außerhalb dieſen Ideen exiſtire. In der That konte er dies auch dahin geſtellt ſeyn laſſen; denn da nach ſeinem Syſteme durchaus keine Einwirkung der Körper auf die Seele möglich iſt, und alle Erkentniß dieſer ſich bloß auf die göttlichen Ideen bezieht; ſo war es inſofern gleichgültig, ob eine wirkliche Körper-

per-

hat den Titel: Refutation du nouveau ſyſteme de Metaphyſique compoſé par le P. Malebranche; à Paris 1718. Auch Leibniz hat eine beſondere Prüfung der Vorſtellungsart des M. unternommen, deren ich weiter unten noch gedenken werde.

perwelt außerhalb den Ideen vorhanden ſey, oder nicht. Ganz entſcheidend hat er inzwiſchen das außeridealiſche Daſeyn der Körperwelt nicht abgeleugnet; vielmehr ſpricht er auch oft von ihr als einem Inbegriffe nach den göttlichen Ideen erſchaffener Dinge, ohngefähr wie Plato: Unbeſtändigkeit oder Inconſequenz, welche ihm auch Arnauld bitter vorrückte. Selbſt mehrere ſeiner Argumentationen, wodurch er zu beweiſen ſucht, daß die Körper nicht auf die Seele einwirken können, ſetzen die außeridealiſche Exiſtenz dieſer voraus.

Das ganze Werk des Malebranche, was den metaphyſiſchen Theil desſelben betrifft, ſollte die Möglichkeit der Erkentniß von Außendingen erklären. Den Schlüſſel dazu fand er in der Gottheit, und im Verhältniſſe der menſchlichen Seele zum göttlichen Verſtande. Was ihn hierzu verleitete, war zunächſt der ſcharfe Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Körper, welchen er mit dem Des Cartes annahm. Hiervon war eine natürliche Folge, daß er die Möglichkeit der gegenſeitigen Einwirkung zwiſchen Körper und Geiſt aufheben, und ſich nach einem andern Grunde der Erkentniß der Körperwelt umſehen mußte. Dieſen, wie die ſpätern Idealiſten thaten, in die Seele ſelbſt zu ſetzen, und die ganze Körperwelt für ein ſubjectives Spiel unſers Vorſtellungsvermögens auszugeben, wagte er noch nicht. Auch ſtand entgegen, daß die Summe der für die Seele vorſtellbaren Gegenſtände unendlich ſey, und die Seele als endliches Weſen nicht aus ſich ſelbſt eine Unendlichkeit von Vorſtellungen erzeugen könne. So kam Malebranche, da ihm auch andere Erklärungsgründe kein Genüge thaten, darauf, den göttlichen Verſtand zur Erkentnißquelle aller Dinge anzunehmen.

Es

Es kündigt ſich dieſe Vorſtellungsart ſchon durch ſich ſelbſt als eine transſcendente Hypotheſe an. Wie läßt ſich der göttliche Verſtand nach dem unſrigen beurtheilen? Gleichwohl mußte Malebranche die Analogie des göttlichen Verſtandes mit dem menſchlichen vorausſetzen; ob er gleich ausdrücklich einſchärfte, daß durch die menſchliche Erkentniß der göttlichen Ideen niemals das Weſen Gottes ſelbſt erkant werde. Wie ferner das Empfinden und diſcurſive Denken der Seele in Gott möglich ſey, ſofern doch die Seele ſelbſt als empfindend und diſcurſiv denkend von Gott gedacht werden muß, blieb unbegreiflich. Die Möglichkeit des Irrthums und des Böſen bey der menſchlichen Seele leitete Malebranche zwar aus der Freyheit her; aber wie ſich dieſe Freyheit mit der Natur Gottes und den göttlichen Eigenſchaften vereinigen laſſe? Dieſe Frage ward nicht von ihm beantwortet. Man kann daher das ganze Syſtem des Malebranche einen transſcendenten myſtiſchen Idealismus nennen, wo eigentlich alle Realität auf die Gottheit und die Ideen des göttlichen Verſtandes zurückgeführt wurde. Sofern das Univerſum hier als in Gott vorgeſtellt wird, kann das Syſtem auch Pantheismus heißen. M. bedient ſich ſogar mancher bibliſcher Stellen, um die Uebereinſtimmung ſeiner Lehre mit der Bibel zu zeigen, welche ſpätere Pantheiſten zu Gunſten ihres Syſtems ebenfalls angeführt haben.

Siebenter Abſchnitt.

Bemerkungen zur Geſchichte der Pneumatologie im ſiebzehnten Jahrhunderte. Balthaſar Bekker.

Unter den Gegenſtänden, welchen die Philoſophen des ſiebzehnten Jahrhunderts, vorzüglich in der letzten Hälfte deſſelben, ihre Aufmerkſamkeit widmeten, war die Natur der Seele einer der vornehmſten. Abgerechnet die Unterſuchungen und Hypotheſen, welche das Carteſianiſche Syſtem erzeugte, ſo wurden auch noch mehr andere Meynungen darüber in Umlauf gebracht. Man ſchränkte ſich bey dieſen Unterſuchungen nicht auf die menſchliche Seele allein ein, ſondern umfaßte gewöhnlich die geiſtige Natur im Univerſum überhaupt; ſo daß damals nicht ſowohl von einer Pſychologie, als von einer Pneumatologie, die Rede war, wiewohl die Unterſuchung von der menſchlichen Seele ausgieng, oder doch in ihren Reſultaten auf dieſelbe angewandt wurde.

Durch den Des Cartes und ſeine Schule gewann der Spiritualism ein neues Anſehn, und ſelbſt der Begriff der Geiſtigkeit im Gegenſatze mit dem Materiellen verdankt den Carteſianern die ſchärfere Beſtimtheit, mit welcher er in den neuern Zeiten gefaßt wird. Allein eben ſo eifrig, ogleich nicht ganz mit demſelben Glücke, hatte Hobbes den Materialism begünſtigt. Daß dieſer nicht dieſelbe günſtige Aufnahme fand, wie der Spiritualism, dazu trug auch nicht wenig bey, daß er als der Religion

und

und Moral gefährlich erſchien, und deßwegen die Materialiſten ſehr leicht in den Verdacht einer anſtößigen Denkart geriethen, welchen Verdacht die Meiſten gern vermieden, wenn ſie auch wirklich dem Syſteme zugethan waren. Indeſſen fehlte es ihm doch auch, nachdem Hobbes einmal die Bahn gebrochen hatte, nicht an lauten Vertheidigern. Wilhelm Coward, ein Arzt zu London, erklärte alle erſchaffene Geiſter für materiell, und behauptete alſo die Materialität auch von der menſchlichen Seele. Er gab Cogitationes de anima heraus, worin er, nachdem er den Immaterialism verworfen hatte, das Seelenweſen, das er für mit der Lebenskraft identiſch hielt, auf ein ſubtiles materielles Feuer zurückführte. Die Seele iſt nach ſeiner Meynung ſterblich, weil das Seelenweſen mit dem Tode des Körpers erliſcht; dafür aber behauptete er nach den Lehren der poſitiven Religion eine Wiederauferſtehung. Coward vertheidigte ſeine Meynung gegen Mehrere, von denen ſie in beſondern Schriften angefochten wurde. Auch Heinrich Dodwell behauptete die Materialität und Sterblichkeit der Seele. Er nahm aber zugleich an, daß die Seele durch die Mittheilung des heil. Geiſtes in der Taufe unſterblich gemacht werde, und wich dadurch den Gründen aus, die von den Lehren der poſitiven Religion gegen ihn hergenommen wurden.

Nicht minder wurden durch die Frage Debatten erregt: Wie die Seele entſtanden ſey? Die natürliche Vorſtellungsart, daß die Seele durch die Eltern erzeugt werde, ſchien zum Materialismus zu führen. Man gerieth alſo auf die Hypotheſe einer unmittelbaren Schöpfung der Seelen durch die Gottheit bey der jedesmaligen Zeugung; allein hier war wiederum im

Wege,

Wege, daß der Menſch nach der Lehre der Schrift in Sünden empfangen und gebohren wird, was ſich doch mit der angenommenen göttlichen Schöpfung der Seelen nicht wohl vereinigen ließ. Daher hörte man ſeit dem ſiebzehnten Jahrhunderte in den Schulen der Theologen und Philoſophen die Namen der Traducianer, welche eine natürliche Zeugung der Seelen durch die Eltern (per traducem), und der Creatianer, welche eine unmittelbare göttliche Schöpfung der Seelen behaupteten. Von dieſen wurden noch die Inducianer unterſchieden, welche meynten, daß die Seelen in irgend einem der Sterne präexiſtirten, und von dort aus in die menſchlichen Leiber (per inducem) kämen. Andere nahmen zu der Hypotheſe ihre Zuflucht, daß die Seelen bey der Weltſchöpfung alle zugleich geſchaffen ſeyen, und nur in den körperlichen Samenhüllen, den ſogenannten Samenthierchen, verborgen wären, aus welchen ſie ſich im Laufe der Zeit entwickelten. Alle dieſe Hypotheſen bedürfen übrigens bey dem gegenwärtigen Zuſtande der Philoſophie keiner Kritik.

Noch lebhaftere Streitigkeiten erweckten die verſchiedenen Meynungen über die Natur der Geiſter, und namentlich über ihr Verhältniß zu den Menſchen, über die Erſcheinungen derſelben, über die Möglichkeit der Zauberey, Hexerey, der Teufelsbündniſſe u. w. Das größte Verdienſt um die Aufklärung dieſer Materie, hauptſächlich um die Vernichtung des ſich darauf beziehenden Aberglaubens und ſeiner für die Ruhe der menſchlichen Geſellſchaft oft ſo fürchterlichen Folgen, erwarb ſich Balthaſar Bekker, ein Mann von ſehr hellem Kopfe und kühnem Charakter. Er wurde gebohren im J. 1634 in einem Dorfe Metslawier

lawier in Weſtfriesland, wo ſein Vater Prediger war. Er ſtudirte auf den Akademien zu Franeker und Gröningen, und wurde hier mit der Carteſianiſchen Philoſophie bekant. Im Jahre 1655 erhielt er eine Predigerſtelle in der Nähe von Franeker, welches Amt er zehn Jahre verwaltete. Im J. 1665 nahm er zu Franeker die theologiſche Doctorwürde an. Weil damals in den Niederlanden die Carteſiſche Philoſophie, und die Theologen, welche ſich zu derſelben bekanten, ſo ſehr verfolgt wurden, und man eine Menge ungerechter Beſchuldigungen vorbrachte, ſo ſchrieb Bekker die Candida et ſincera admonitio de philoſophia Carteſiana. Dieſe Schrift und ſeine Erklärung des Heidelbergiſchen Katechismus, die er bald nachher herausgab, verwickelten ihn in heftige Streitigkeiten, die ſich damit endigten, daß das leztere Werk öffentlich verboten wurde. Bekker legte hierauf ſein Amt zu Franeker nieder, bekleidete eine kurze Zeit Predigerſtellen in der Nähe von Amſterdam, bis er im J. 1679 in dieſe Stadt ſelbſt als Prediger berufen wurde.

Ungeachtet Bekker durch ſeine philoſophiſche Freymüthigkeit ſich ſchon Unannehmlichkeiten zugezogen hatte, ſo konte er es doch nicht unterlaſſen, da im J. 1680 ein großer Komet erſchien, in einer beſondern Schrift darzuthun, daß von dieſem als einem natürlichen Körper nichts Böſes zu fürchten ſey. Kurz darauf erſchien ſein berühmtes Werk: Die bezauberte Welt, und zwar der erſte Theil 1690 zu Leuwaarden und verbeſſert 1691 zu Amſterdam, der andere Theil ebendaſelbſt 1693. Der Zweck des Verfaſſers war, die Menſchen, die von dem Vorurtheile einer Einwirkung der Geiſter auf ſie geblendet

ſeyen,

ſeyen, von ihrem Irrthume zu überführen, und zu zeigen, daß ein Geiſt ohne Körper nicht auf einen Körper wirken könne, und daß alle Sagen von Geſpenſtererſcheinungen, von Zauberern und Hexen, für Lügen und Mährchen zu halten ſeyen. Der Satan ſey nach ſeinem Falle in der Hölle mit den Ketten der Finſterniß gebunden, und was demnach von ſeinen Wirkungen auf der Erde geſagt werde, beruhe entweder auf blindem Wahne des Alterthums, oder auf Sinnentäuſchung, oder auch auf Betrügereyen Anderer. Bekker zeigte zugleich mit vieler Gelehrſamkeit, daß weder die heilige Schrift, noch die Erzählungen bey den alten Schriftſtellern von Geiſterwirkungen ſeiner Meynung im Wege ſtänden, ſondern ſich aus andern natürlichen Urſachen erklären ließen. Den Principien der Carteſianiſchen Philoſophie gemäß nahm er an, daß alle ſcheinbare Wirkungen der Seele auf den menſchlichen Körper unmittelbar von Gott herrührten; daß alſo von dem Verhältniſſe der menſchlichen Seele zum Körper kein Argument entlehnt werden dürfe, um die Möglichkeit einer Einwirkung der Geiſter auf die Menſchen zu beweiſen.

Dieſes Werk Bekker's machte eine ganz außerordentliche Senſation; und ob er gleich viele Gegner fand, ſo iſt doch ihm die Ausrottung des heilloſen und von Alters her ſo tief eingewurzelten und allgemein verbreiteten Aberglaubens an Geſpenſtererſcheinungen, Zauberer und Hexen, am meiſten zuzuſchreiben. Ehre dem Manne, der ſich ſo weit über ſein Zeitalter erhob, und Muth genug hatte, mit Verleugnung ſeiner perſönlichen Sicherheit und Ruhe und ſeines häuslichen Wohlſtandes den Vorurtheilen jenes entgegenzuarbeiten! Bekker änderte durch ſeine

Gegner veranlaßt in der zweyten Ausgabe ſeines Werks Manches, aber das Weſentliche hob er mit noch größerer Klarheit und Nachdrucke hervor. Dieſes gab dem Magiſtrate zu Amſterdam Urſache zu einer förmlichen gerichtlichen Unterſuchung, wo dem Verfaſſer hauptſächlich folgende drey Puncte vorgeworfen wurden: 1) daß er blasphemiſch von der Kirche rede, und mit verkehrter und profaner Verwegenheit die heilige Schrift auslege; 2) daß er unüberlegt von den Wirkungen der Geiſtern ſchreibe; 3) daß er auf eine frevelhafte Weiſe das öffentliche Glaubensbekentniß verſpotte, zu dem er ſich doch, wie die übrigen Prediger, verpflichtet habe. Bekker erwiederte, daß ſeine Ankläger ſeine Meynung falſch verſtanden und dargeſtellt hätten; worauf er vom Magiſtrate zu Amſterdam den Befehl erhielt, ſelbſt einen kurzen Auszug aus ſeinem Werke zu machen, damit man wegen ſeiner Meynungen gewiß ſeyn könne. Da dieſer eigene Auszug B's aber ſo ausfiel, daß durch denſelben die Darſtellung, welche die Ankläger von ſeinen Meynungen gegeben, beſtätigt wurde, ſo wurden dieſe einſtimmig verurtheilt, und der Verfaſſer bekam einen Verweis, daß er ſie ohne Cenſur bekant gemacht habe. Zugleich wurden ihm im J. 1691 dreyzehn Artikel zur Unterſchrift vorgelegt mit der Drohung, falls er ſich weigere, ſeines Amtes entſetzt zu werden. Der erſte dieſer Artikel war: daß die Seele des Menſchen auf den Körper wirke, und daß dieſe Wirkung nicht durch eine nothwendige Thätigkeit Gottes beſtimt werde; ferner, daß die Seele kein Modus des Körpers ſey; woraus erhellt, daß die Amſterdamer Theologen die Bekkerſche Meynung auf das Spinoziſtiſche aus dem angeblich falſch angewandten Carteſianismus entſtandene Syſtem zurückführten. Bek-

ker berief ſich auf den Ausſpruch der Edamer Synode. Da aber hier dieſelben Anklagen wiederholt wurden, und derſelbe Ausſpruch erfolgte; ſo wandte er ſich an das höhere Kirchen-Collegium oder die Claſſe zu Amſterdam, und übergab ſechs Artikel, worin er ſeine Meynungen für die Orthodoxen erträglicher vorſtellte. Er verſicherte zugleich, daß er dieſe nur problematiſch aufgeſtellt habe, und daß es durchaus nicht ſeine Abſicht ſey, die Haupſätze der Religion auf irgend eine Art zu leugnen. Die Claſſe gewährte ihm die Erlaubniß, ſein Amt nach wie vor verwalten zu dürfen. Da aber dieſe Entſcheidung allgemeine Unzufriedenheit bey der Niederländiſchen Geiſtlichkeit erregte, ſo wurden jene ſechs Artikel von der Amſterdamer Claſſe noch vermehrt und geändert, und ſie foderte von Bekker, daß er dieſe entweder unterſchreiben, und ſich künftig aller weitern mündlichen und ſchriftlichen Bekantmachung ſeiner Meynungen enthalten, oder ſein Amt niederlegen ſolle. Bekker verweigerte Jenes, und vertheidigte ſeine Meynung, worauf er zur Strafe im J. 1692 auf elf Wochen von ſeinem Amte ſuſpendirt wurde. Bey der weitern Fortſetzung des Prozeſſes wurde er auch durch die Synode zu Alkmar von der fernern Verwaltung ſeines Amtes ausgeſchloſſen.

Das Bekkerſche Werk war nicht bloß in den Niederlanden, ſondern auch auswärts verbreitet worden, und es entſtanden alſo auch unter den auswärtigen Theologen ähnliche Bewegungen darüber, wobey eine Menge Gegenſchriften erſchienen, von denen Bekker ſelbſt eine Beurtheilung herausgab zu Franeker 1692; 4. Eine andere Partey nahm ſich dagegen der Bekkerſchen Meynungen an, und erhob den

Verfaſſer mit den gröſten Lobſprüchen. Von ſeinen Gegnern war Poiret der bedeutendſte, dem B. auch beſonders antworten wollte, was er aber doch nicht wirklich that. Poiret ſetzte ihm entgegen, daß wenn Geiſter nicht auf Körper wirken könten, ſo könten auch die Körper ſelbſt nicht exiſtiren und auf einander wirken. Denn es ſey unbegreiflich, wie ein Körper einen andern bewegen, und die Bewegung aus einem Körper in den andern übergehn könne, wenn man nicht eine geiſtige Kraft überhaupt annehme, die mit einem gewiſſen beſtimten Maaße der Wirkung ſich gleichſam in die Materie verbreite, und bald in dieſe, bald in jene Theile derſelben ſucceſſive einwirke. Die Intelligenzen oder Geiſter ſeyen göttlicher Abkunft und von derſelben Natur, wie die Gottheit. Sie trügen Gottes Ebenbild auch darin, daß ihr Wille, wie der Wille Gottes, vermögend und wirkſam ſey durch die ihnen von Gott mitgetheilte Kraft. Es ſey für die Gottheit, um ihre Macht, die Körper zu bewegen, in den Geiſtern darzuſtellen, gleich geweſen, ob ſie dieſen einen beſondern und eigenthümlichen Körper gab, mittelſt deſſen ſie ihre Thätigkeit gegen andere Körper beweiſen könten; oder aber ob ſie beſchloß, daß ſie für ſich durch ihre bloßen Willenstriebe auf die Materie wirken und dieſe regieren ſollten; denn das Eine ſey nicht ſchwerer, als das Andere. Da einige erſchaffene Geiſter von Gott abgefallen wären, ſo habe nothwendig die körperliche Materie, welche ſie beherſchen ſollten, regellos, finſter, verderbt werden müſſen, und nun könten ſie alſo auf dies verderbte und finſtere Element ihre Macht äußern; daher ſey es kein Wunder, wenn auch der Menſch von Gott abfalle, indem die böſen Geiſter ihre Macht an ihm bewieſen.

Die

Die ganze Streitigkeit, welche **Bekker** wegen ſeines Werkes hatte, endigte ſich damit, daß er noch im J. 1692 abgeſetzt, und von der Gemeinſchaft der reformirten Kirche förmlich ausgeſchloſſen wurde, da er ſich ſchlechterdings zu keinem Wiederrufe, wie man ihm zumuthete, verſtehen wollte. Inzwiſchen blieb die Predigerſtelle unbeſetzt bis an ſeinen Tod; er behielt auch ſeine ganze Einnahme; denn er hatte unter den Großen Gönner, die ihn ſchützten. **Bekker** ſtarb im J. 1698, ohne ſeine Meynungen im Weſentlichen geändert zu haben *).

*) Das Leben und die Geſchichte **Bekker's** haben am ausführlichſten beſchrieben **Michael Lilienthal** und **Wilhelm Heinrich Beckher**. Der erſte erzählt die Lebensumſtände deſſelben in den Selectis literariis Art 2. bis auf die Erſcheinung der **Bezauberten Welt**. Von dem andern iſt das Schediasma critico literarium de controverſiis praecipuis *Balthaſari Bekkero* ob librum, cui titulum fecit: *Die bezauberte Welt*, quondam motis; wo am Ende auch die Vertheidiger und Gegner Bekker's angeführt werden. Vgl. *Niceron* Memoires de literature T. XXX. p. 175. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. II. p. 712 ſq. Das Bekkerſche Werk: **Die bezauberte Welt**, iſt urſprünglich Holländiſch geſchrieben, aber in's Franzöſiſche, Italieniſche, Spaniſche und Deutſche überſetzt. Die franzöſiſche Ueberſetzung iſt die beſte; die deutſche (Leipzig 1693. 4.) iſt ſchlecht.

Achter Abſchnitt.

Geſchichte und Philoſophie des Benedict Spinoza.

Auch dieſer Philoſoph bildete ſich zuerſt in der Schule des Des Cartes, betrat aber hernach eine eigene Bahn der Speculation, auf welcher ihm mehrere der geiſtvollſten Männer auch noch in den neueſten Zeiten gefolgt ſind. Baruch (Benedict) Spinoza war der Sohn jüdiſcher Eltern aus einem Portugieſiſchen Geſchlechte, das ſich zu Amſterdam niedergelaſſen hatte, und wurde geboren im J. 1632. Nach der bey ſeinen Glaubensgenoſſen gewöhnlichen Erziehungsmethode ward er frühe in der hebräiſchen und rabbiniſchen Sprache, und in den Glaubenslehren und Gebräuchen des Judenthums unterrichtet. Aber der tiefforſchende Geiſt, der den Mann unſterblich gemacht hat, regte ſich ſchon in dem Knaben. Er ſetzte ſeine Lehrer durch Fragen und Einwürfe in Verlegenheit, die ſie nicht zu beantworten vermochten, oder ſo beantworteten, daß er immer noch mehr in ſeinen Zweifeln beſtärkt wurde. Bald durchſchaute er den blinden Aberglauben und das Vorurtheil der Auctorität ganz, von welchem ſein Volk beherſcht werde, riß ſich von dieſen Feſſeln los, und überließ ſich der Führung ſeines eigenen Genius. Er ſtudirte für ſich den Talmud, beobachtete aber über ſeine abweichenden Meynungen ein beſcheidnes Stillſchweigen. Eine vertrauliche Mittheilung ſeiner Zweifel jedoch die gemeine Vorſtellungsart von Gott, von den Engeln,

geln, von der Seele betreffend an ein paar ſeiner Freunde, welche das Geheimniß nicht bewahrten, erweckte bey ſeinen Glaubensgenoſſen Verdacht gegen ſeine Religioſität. Er wurde förmlich in der Synagoge angeklagt, obgleich er anfangs die Beſchuldigungen leugnete, und das Zeugniß jener Freunde verwarf, doch überführt, und da das Zureden eines berühmten Rabbinen, des Morteira, um eine Aenderung ſeiner Geſinnungen zu bewirken, nichts fruchtete, unter heftigen Verwünſchungen mit der Ausſtoßung aus der Synagoge bedroht.

Um ſich vor der Verfolgung ſeiner Glaubensgenoſſen zu ſichern, wandte ſich Spinoza zu einigen ſeiner Bekanten unter den Chriſten, und ward von dieſen veranlaßt, Lateiniſch und Griechiſch zu lernen. Er hatte in dieſen Sprachen den Franciscus van den Ende zum Lehrer, der damals zu Amſterdam lebte, nachher ſich nach Paris begab, und hier das Unglück hatte, wegen angeſchuldigter Statsverbrechen gehenkt zu werden. Die ſchöne und gelehrte Tochter dieſes Mannes, welche Spinoza lieb gewann, erleichterte und beförderte den Unterricht. Nach dieſer Vorbereitung gieng Spinoza zu den eigentlichen philoſophiſchen Studien über. Das Aufſehn, welches die Schriften des Des Cartes erregt hatten, bewirkte, daß er dieſe mit dem größten Eifer las, der durch das Intereſſe, welches ihr Inhalt bey ihm erweckte, unterhalten und erhöht wurde. Das Carteſianiſche Kriterium der Wahrheit, die Evidenz, ſchien ihm durchaus gültig zu ſeyn, und er nahm ſich vor, es bey ſeinen philoſophiſchen Forſchungen zu befolgen. Je weitere Fortſchritte aber Spinoza in der Philoſophie that, deſto größer wurde ſeine Verachtung der väter-

lichen Religion und der Rabbiniſchen Träumereyen; er entzog ſich dem Umgange mit ſeinen Glaubensgenoſſen, und hörte auf, die Synagoge zu beſuchen. Jene, die ihn wegen ſeines philoſophiſchen Talents und ſeiner Kentniſſe fürchteten, da er durch ſein Beyſpiel und die Verbreitung ſeiner Ideen zur Erſchütterung des Anſehns der jüdiſchen Religion ſehr viel beytragen konte, boten ihm ein Jahrgehalt von tauſend Gulden, wenn er fernerhin der Synagoge beywohnen wolle, welches Anerbieten Spinoza aber ausſchlug. Nunmehr ſtellten ſie heimlich ſeinem Leben nach; durch einen glücklichen Zufall entgieng Spinoza dem Dolche eines jüdiſchen Meuchelmörders; er begab ſich zu ſeinem Lehrer van den Ende, und überließ ſich ganz den mathematiſchen und philoſophiſchen Studien. Da ihn die jüdiſche Gemeinde zu Amſterdam als einen Gotteslåſterer allgemein diffamirte, und ſelbſt bey dem dortigen Magiſtrate auf eine Verbannung deſſelben aus der Stadt antrug, welche auch auf einige Monate erfolgte — Umſtände, die zuerſt den Spinoza in den Ruf eines Gotteslåſterers bey ſeinen Zeitgenoſſen gebracht haben — ſo entfernte er ſich auf's Land, in der Nähe von Amſterdam, nährte ſich von der Verfertigung optiſcher Gläſer, und hieng wie vorher ſeinen Betrachtungen und Studien nach.

Im J. 1664 gieng er nach Rheinsburg unweit Leyden, wo er in einem Kreiſe philoſophiſcher Freunde ſeine Muſſe zubrachte. Da dieſe faſt alle Carteſianer waren, Spinoza aber damals ſchon die Hauptideen ſeines eigenen Syſtems aufgefaßt hatte, und dieſe ſowohl als ſeine Abweichungen vom Carteſius gegen ſeine Freunde äußerte; ſo veranlaßte dies Streitigkeiten zwiſchen ihnen und dem Spinoza. Um

dieſe

dieſe zu beendigen und anderen Weiterungen vorzubeu-gen, auch um der Bitte Mehrer zu willfahren, ſtellte der letztere ſelbſt ſeine Anſicht des Carteſianismus dar in dem Werke: Renati Des Cartes principia philoſophiae more geometrico demonſtrata. Die Vorrede des Ludewig Meyer, aus welcher man den wahren Geſichtspuncts des Werks kennen lernt, zeigt jedoch, daß Spinoza ſchon damals bey weitem nicht alle die hier vorgetragenen Carteſianiſchen Behauptungen annahm, ſondern ſie nur hiſtoriſch erörterte. Auf der andern Seite gab jenes Werk des Spinoza zur Erläuterung des Carteſianismus Gelegenheit, auch dieſen bey dem Publicum noch verdächtiger zu machen, ſofern man glaubte, daß Spinoza durch die Carteſianiſche Philoſophie zu ſeinem Atheismus verleitet worden ſey, wofür man ſein eigenes Syſtem hielt, ſo wie es in der erwähnten Vorrede characteriſirt, und durch ſeinen mündlichen Unterricht entwickelt war.

Spinoza zog ſich hernach wieder auf's Land zurück in der Nähe vom Haag, ließ ſich aber bald auf Andringen ſeiner Freunde und vieler, die von ihm über ſein Syſtem belehrt zu werden wünſchten, in dieſer Stadt ſelbſt nieder. Er erhielt in kurzer Zeit eine außerordentliche Celebrität, auch im Auslande. Seine Philoſophie verbreitete ſich, beſonders in den vereinigten Niederlanden, ungeachtet alles Geſchreys, welches dagegen erhoben wurde. Es wurde ihm das Lehramt der Philoſophie zu Heidelberg mit der möglichſten Lehrfreyheit angetragen, welches er aber, da er an die Geſetze der chriſtlichen Religion, denen ſeine philoſophiſche Denkart widerſprach, nicht gebunden ſeyn wollte, unter dem Vorwande, daß er die

philoſophiſche Ruhe und Einſamkeit zu ſehr liebe, ablehnte. Hingegen unterhielt er einen gelehrten Briefwechſel mit den berühmteſten Männern ſeiner Zeit. Der Seltenheit ſeines philoſophiſchen Talents entſprach ſein Character in einem hohen Grade. Er lebte höchſt frugal, war äußerſt beſcheiden und gutmüthig, und ein unerſchrockener Anhänger und Vertheidiger deſſen, was er für wahr hielt. Von ſeiner Uneigennützigkeit, die bey ihm, der doch eine jüdiſche Erziehung genoſſen hatte, um ſo rühmlicher iſt, ſind es rührende Beweiſe, daß er ein Geſchenk von zweytauſend Gulden, welches ihm einer ſeiner Freunde, Simon von Uries, anbot, ausſchlug; und auch, als ihn ebenderſelbe zum Erben ſeines Vermögens im Teſtamente einzuſetzen geneigt war, dies verbat, und ſich bloß mit einer jährlichen Penſion von dreyhundert Gulden begnügte; daß er ferner ſein väterliches Erbtheil ſeinen Schweſtern überließ u. dgl. mehr. Sein perſönlicher Umgang muß viele und große Annehmlichkeiten gehabt haben; dies läßt ſich nicht nur aus der Menge und der zärtlichen Anhänglichkeit ſeiner Freunde ſchließen, ſondern auch aus manchen kleinen Zügen, welche ſeine Lebensbeſchreiber von ihm aufbewahrt haben.

Spinoza litt ſchon ſeit ſeinem zwanzigſten Jahre an der Schwindſucht, und war daher oft kränklich; ſo daß auch deßwegen Mäßigkeit und eine ſtille ruhige Lebensart für ihn Bedürfniß waren. Er ſtarb unerwartet im J. 1677 in Gegenwart eines Arztes (L. M.) Ludewig Meyer, der von Amſterdam ihn zu beſuchen gekommen war. Ueber die Umſtände ſeines Todes wurden manche nachtheilige Gerüchte verbreitet, die aber erdichtet waren, und dem Haſſe und

der

der abergläubiſchen Intoleranz ſeiner Gegner ihren Urſprung verdankten, z. B. daß er während ſeiner letzten Krankheit Niemand zugelaſſen, damit Niemand die Verzweiſelung des Atheiſten auf dem Sterbebette bemerke; daß er ſeufzend den Namen Gottes angerufen, und da dieſes eine Aenderung ſeiner Geſinnungen zu verrathen ſchien, jene Anrufung für eine bloße Exclamation ohne Bedeutung erklärt habe. Der Biograph des Spinoza, Coler, verſichert, daß Jener gar nicht bettlägrig geweſen, ſondern noch an ſeinem Sterbetage aus ſeinem Zimmer gegangen ſey; auch Niemanden, ſelbſt den Geiſtlichen nicht, den Zutritt verwehrt habe, da er ſogar zuweilen dem lutheriſchen Gottesdienſte ſelbſt beyzuwohnen, und die Kinder ſeines Wirthes über die von ihnen angehörten Predigten zu befragen pflegte, wiewohl er ſich niemals förmlich zum Chriſtenthum bekante, was anſtatt eine bey intoleranten Zeloten ſehr erklärliche Misdeutung zu verdienen, vielmehr ſeinen liberalen Sinn für philoſophiſche Unabhängigkeit beweiſen kann *).

Spino=

*) Die Denkart Spinoza's über die chriſtliche Religion, namentlich über die römiſch=katholiſche, zeigt ſich am deutlichſten in ſeiner Antwort an Albert Burgh, einen talentvollen jungen Niederländer, der mit Spinoza's Philoſophie bekant geworden, aber bey ſeinem Aufenthalte in Italien verleitet war, den katholiſchen Glauben anzunehmen, was er dem Spinoza in einem Briefe aus Florenz meldete, mit Aeußerungen, welche die Abſicht verriethen, aus jenem ſelbſt einen Proſelyten zu machen. S. Spinozae Opp. poſth. ep. LXXIII. LXXIV. — Zur Lebensgeſchichte des Spinoza iſt die vornehmſte Quelle die Biographie von Johann Coler, lutheriſchem Prediger im Haag. Das Original kam zuerſt in Holländiſcher Sprache heraus, als Anhang zu Coler's Widerlegung von Spino=

Spinoza hat mehrere Schriften während ſeines Lebens herausgegeben, die ihm mit dem Ruhme eines

Spinoza's Exegeſe der Auferſtehung Chriſti, zu Uytrecht 1698. Dann wurde ſie in's Franzöſiſche überſetzt und gedruckt à la Haye 1706. 12. Die deutſche Ueberſetzung hat folgenden Titel: Das Leben des Benedict von Spinoza, aus denen Schriften dieſes berufenen Weltweiſen, und aus dem Zeugniſſe vieler glaubwürdigen Perſonen, die ihn beſonders gekant haben, gezogen und beſchrieben von Johann Colero. Aus dem Franz. überſetzt und mit einigen Anmerkungen vermehrt; Frankfurt und Leipzig 1733. 8. Vgl. Refutation des erreurs de *Benoit Spinoza.* Par Mr. *de Fenelon,* par le P. *Lamy,* et par le Comte de *Boulainvilliers.* Avec la vie de *Spinoza* écrite par Mr. *Jean Colerus,* augmentée de beaucoup de particularités, tirées d'une vie manuſcrite de ce philoſophe faite par un de ſes amis; à Bruxelles 1731. 8. Die hier erwähnte Vie manuſcrite iſt vermuthlich dieſelbe, welche Heydenreich deutſch überſetzt ſeinem Buche: Natur und Gott nach Spinoza; Leipzig 1789 8. mit Anmerkungen vorgeſetzt hat. Sie iſt gedruckt unter dem Titel: La vie et l'eſprit de Mr. *Benoit Spinoza.* Es wurden aber nur 70 Exemplare davon aufgelegt. Der Verfaſſer ſoll Lucas oder Lucae, ein Arzt und Vertrauter des Spinoza, geweſen ſeyn (Vgl. Deutſcher Mercur May 1788). Sie iſt in einem zu panegyriſchen Tone geſchrieben. Den Esprit de Spinoza hat Heydenreich nicht mit überſetzt. Er beſchäfftigt ſich nicht mit Gegenſtänden der Metaphyſik, ſondern mit poſitiven Wahrheiten verſchiedener Religionen, und iſt in Rom unter der Aufſchrift Supiroth Sopim 1789 erſchienen. Der Herausgeber hält das Werkchen fälſchlich für den Tractat de tribus impoſtoribus. — *Bayle* Dict. hiſt. et crit. Art. *Spinoza.* — Spinociſmus ſive *Benedicti Spinoſae,* famoſi Atheiſtae, Vita et doctrina; diſſert. auct. *Jo. Wolfgang Jaeger;* Tubingae 1710. 4. — Benedict von Spinoſa nach Leben und Lehren, von H. Fr. von Diez; Deſſau 1783. 8. — Leben Benedicts von Spinoſa. Von M. Philipſon; Braun-

eines tiefſinnigen philoſophiſchen Denkers auch den Verdacht der Irreligioſität und des Atheismus zuzogen. Wie Bayle bemerkt, war ſeine erſte Schrift eine Apologie, nach ſeinem Austritte aus der Synagoge, in ſpaniſcher Sprache, die aber nie gedruckt iſt, und die ſchon Spuren ſeines nachherigen Syſtems enthalten haben ſoll, von der indeſſen bisher nichts hat aufgefunden werden können. Seiner Darſtellung der Carteſianiſchen Philoſophie iſt ſchon erwähnt worden. Ein Jahr, nachdem dieſe herausgegeben war, erſchien *Lucii Antiſtii Conſtantis* de jure Eccleſiaſticorum tractatio; Alethopoli apud Cajum Valerium Pennatum, eine Schrift, worin alle öffentliche Gewalt, auch diejenige, welche ſich auf die Verfaſſung der Wiſſenſchaften bezieht, der Geiſtlichkeit abgeſprochen und der weltlichen Obrigkeit allein zugeſchrieben wird. Man hat dieſe Schrift dem Spinoza beygelegt wegen der Aehnlichkeit des Inhalts mit dem des Tractatus theologico politicus; allein dieſe Aehnlichkeit iſt doch nicht entſcheidend genug, und auch die Schreibart ſtimt nicht mit der Vermuthung zuſammen; daher mit

Braunſchweig 1790. 8. Das Bildniß des Spinoza ſteht vor Coler's Leben, auch in Lavater's Phyſiognomiſchen Fragmenten, und vor Jacobi's Briefen über die Lehre des Spinoza. Sehr treffend urtheilte Heydenreich darüber: "Das Geſicht des S. bezeichnet einen ſtarren Tiefſinn, in den Augen herſcht beſonders eine redliche Offenheit und ein unerſchütterter Muth, und ſein Mund deutet eine angenehme Beſcheidenheit an. Ein feiner Anſtrich von Schwermuth ſchwebt über dem Ganzen. Inſpirirte Phyſignomiker müſſen es geweſen ſeyn, die in dieſem Geſicht ein Merkmal der Verwerfung (S. Menagiana Amſtelod. 1695) entdeckt haben Unter dem Bildniſſe beym Coler ſteht nehmlich ausdrücklich: characterem reprobationis in vultu gerens."

mit größerer Wahrſcheinlichkeit Ludwig Meyer für den Verfaſſer gehalten wird. Hingegen als Verfaſſer des Tractatus theologico politicus, der unter dem angeblichen Druckorte Hamburg 1670. 4. anonymiſch herauskam, hat ſich Spinoza ſelbſt in mehrern ſeiner Briefe bekannt. Bey der Freymüthigkeit, womit dieſes Buch gegen die poſitive Theologie geſchrieben war, fand es zwar nicht allgemeinen Beyfall im Publicum, aber wohl allgemeines Intereſſe, ſo daß es mehrmale gedruckt, in das Holländiſche und Franzöſiſche überſetzt und unter verſchiedenen Titeln verbreitet wurde. In den Schriften, welche, während Spinoza lebte, von ihm herausgegeben wurden, war überhaupt ſein eigentliches philoſophiſches Syſtem mehr angedeutet, als in ſeiner ganzen Vollendung dargeſtellt. In dieſer zeigte es ſich erſt in den Operibus poſthumis, die nach dem Tode Spinoza's zu Amſterdam herauskamen, und nunmehr erhob ſich auch eine noch zahlreichere Schaar von Widerſachern, von denen aber die Meiſten nicht in den Geiſt des Spinoziſtiſchen Syſtems eingedrungen waren, und es daher mit nichts weniger als treffenden Raiſonnements beſtritten. Indeſſen hatte doch der in der philoſophiſchen und theologiſchen Welt entſtandene Lärm über und gegen den Spinozismus die Folge, daß das große Publicum ziemlich allgemein denſelben für frevelhaften Atheismus hielt, und daß er in der erſten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts ſogar faſt ganz in Vergeſſenheit gerieth, einzelne philoſophiſche Denker abgerechnet, die ihn für ſich ſtudirten. Erſt in den letztern Jahren, da zwiſchen Mendelsſohn und Jacobi ein Streit darüber entſtand, ob Leſſing Spinoziſt geweſen, gab dieſer Streit Veranlaſſung, daß Jacobi den Spinozism nach ſeinem wahren

Geiſte

Geiſte und Werthe charakteriſirte, und der philoſophiſchen Muſe ſeines Urhebers die Gerechtigkeit wiederfuhr, die ihr gebührt *).

Das

*) Die Quellen der Philoſophie des Spinoza und die Hülfsmittel zum Verſtändniſſe und zur Beurtheilung derſelben ſind überhaupt folgende: *Renati Des Cartes Principiorum philoſophiae* pars prima et ſecunda, more geometrico demonſtratae per *Benedictum de Spinoſa*, Amſtelodamenſem. Acceſſerunt ejusdem cogitata metaphyſica, in quibus difficiliores, quae tam in parte metaphyſices generali quam ſpeciali occurrunt, quaeſtiones breviter explicantur; Amſtelod. 1663. 4. Die Vorrede iſt von Ludwig Meyer, der die Herausgabe und den Druck des Werks beſorgte. — *Tractatus theologico politicus*, continens diſſertationes aliquot, quibus oſtenditur, libertatem philoſophandi non tantum ſalva pietate et reipublicae pace poſſe concedi, ſed eandem niſi cum pace reipublicae ipſaque pietate tolli non poſſe; Hamburgi (Amſtelodami) 1670. 4. Eine franzöſiſche Ueberſetzung iſt erſchienen vom Herrn von St. Glain (der ſich aber nicht als Ueberſetzer genannt hat) mit drey verſchiedenen Titeln: La clef du ſanctuaire; à Amſtd. 1678. 12 — Traité des ceremonies ſuperſtitieuſes des Juifs tant anciens que modernes; à Amſtd. 1678 12. — Reflexions curieuſes d'un esprit desintereſſé ſur les matieres les plus importantes au ſalut tant public que particulier; à Cologne 1678. 12. Dieſer Ueberſetzung ſind auch beigefügt: Remarques curieuſes et neceſſaires pour l'intelligence de ce livre, die aus den eigenhändigen lateiniſchen Anmerkungen des Spinoza zu ſeinem Exemplare des Tractatus theologico politicus überſetzt ſind. Von dem Originale exiſtiren noch zwey Ausgaben unter nachſtehenden Titeln: *Danielis Heinſii* Operum hiſtoricorum collectio prima; Lugd Bat. 1673. ed. II. ap. Iſaacum Herculis — *Henriquez de Villacorta* M. D a cubiculo Philippi IV Caroli II Archiatri opera chirurgica omnia ſub auſpiciis potentiſſimi Hiſpaniarum regis; Amſtelodami 1673. 8. Deutſch: Benedict von Spinoſa über heilige

Schrift,

Das dem Spinoza eigenthümliche philoſophiſche Syſtem, ſo wie es von ihm in den Ethicis aufgeſtellt

Schrift, Judenthum, Recht der höchſten Gewalt in geiſtlichen Dingen, und Freyheit zu philoſophiren. Aus dem Lateiniſchen (vermuthlich von Ewald in Gotha); Gera 1787. 8. Auch unter dem Titel: Spinoſa's philoſophiſche Schriften. Erſter Theil. Gera 1787. — B. d. S. *Opera poſthuma*, quorum ſeries poſt praefationem exhibetur (Amſtelod. 1677. 4.). Hoc opere continentur: 1) *Ethica*, more geometrico demonſtrata, et in quinque partes diſtincta, in quibus agitur a) de Deo; b) de natura et origine mentis; c) de origine et natura affectuum; d) de ſervitute humana ſeu de affectuum viribus; e) de potentia intellectus ſeu de libertate humana; 2) *Tractatus politicus*, in quo demonſtratur, quomodo ſocietas, ubi imperium monarchicum locum habet, ſicut ea ea, ubi optimi imperant, debet inſtitui, ne in tyrannidem labatur, et ut pax libertasque civium inviolata maneat; 3) *De intellectus emendatione* et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur; 4) *Epiſtolae* doctorum quorundam virorum ad B. de S. et *auctoris Reſponſiones* ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes; 5) Compendium grammatices linguae hebraeae. Die Ethica ſind deutſch überſetzt: B. v. S. Sittenlehre, nebſt Chriſtian Wolf'ens Widerlegung; Frankfurt und Hamburg 1744. — Spinoſa's Ethik, erſter und zweyter Band; Gera 1790-1793 mit ſehr ſchätzbaren Anmerkungen. Auch unter dem Titel: Spinoſa's philoſ. Schriften B. II. III. Gera 1790-1793. — Der Tractatus politicus und die Abhandlung de intellectus emendatione ſind deutſch erſchienen: B. v. S. zwey Abhandlungen über die Cultur des menſchlichen Verſtandes und über die Ariſtokratie und Demokratie herausgegeben und mit einer Vorrede (von Schack Hermann Ewald) Leipzig (Prag) 1786. 8. Auch eine holländiſche Ueberſetzung iſt von den Opp. poſth. des Spinoza herausgekommen: De nagelate Schriften van B. D. S. Gedrukt in't Jaar 1677. 4. — *Lucii Antiſtii Conſtantis* de jure Eccleſiaſticorum tractatio;

Aletho-

geſtellt iſt, läßt ſich auf folgende Hauptſätze zurückführen:

I. Es kann nichts werden, wenn nicht Etwas iſt, das nicht geworden war. Allem Werden muß ein Seyn zum Grunde liegen. Dies iſt der alte metaphyſiſche Satz: Aus Nichts wird Nichts, welchen Spinoza feſt hielt, und aus welchem er ſo conſequent folgerte, wie kein Philoſoph vor ihm.

II. Das Werden (το Fieri) kann eben ſo wenig ein Anfang gehabt haben, wie das Seyn (το Eſſe). Das Seyn iſt das in ſich ſelbſt Beſtehende, ewig Unveränderliche, und kann als ſolches nie ein Wandelbares hervorbringen. Aus dem Nichts kann das Wandelbare aber auch nicht hervorgegangen ſeyn; denn aus Nichts wird Nichts.

III. Das Seyn ſoll das Unendliche heißen, weil es in ſich ſelbſt iſt und keinem Ende ſeines Beſtandes unterworfen. Das Werden ſoll das Endliche heißen aus dem entgegengeſetzten Grunde. Das Seyn

Alethopoli apud Cajum Pennatum 1665. — Philoſophia ſive ſcripturae interpres; exercitatio paradoxa, in qua, veram philoſophiam infallibilem ſacras literas interpretandi normam eſſe, apodictice demonſtratur et discrepantes ab hac ſententiae expenduntur ac refelluntur; Eleutheropoli 1666. 4. — tertium edita et appendice *Joach. Camerarii* aucta, cum notis variis et praefatione *Jo. Sal Semleri*; Halae 1776 8. Für den eigentlichen Verfaſſer dieſer und der vorhergehenden Schrift wird, wie ich ſchon bemerkt habe, Ludwig Meyer gehalten. — Eine neue Ausgabe von Spinoza's ſämtlichen Werken beſorgt gegenwärtig Herr Prof. Paulus in Jena.

Seyn, das Unendliche, Unwandelbare, iſt alſo mit dem Werden, dem Endlichen, Wandelbaren, gleich ewig.

IV. Das Endliche kann nicht außer dem Unendlichen ſeyn; denn wäre es dieſes, ſo müßte es entweder ein für ſich beſtehendes Weſen, oder aus dem Nichts hervorgegangen ſeyn; das Erſtere aber widerſpricht ſeiner Natur als eines Endlichen; und das Andere iſt unmöglich. Das Endliche iſt alſo in und mit dem Unendlichen, und beyde machen eine abſolute Einheit aus.

V. Das Unendliche kann auch nicht das Endliche durch eigene Kraft aus dem Nichts hervorgebracht haben; denn eine ſolche Kraft oder Beſtimmung iſt in dem Unendlichen nicht enthalten, in welchem Alles unendlich, unwandelbar und ewig wirklich iſt. Dieſe Kraft müßte alſo ebenfalls aus Nichts entſtanden ſeyn, ſo wie die Handlung, wodurch das unendliche Weſen das Endliche hervorbrachte, erſt nach Ewigkeiten beginnen konte, welches beydes ungereimt iſt. Das Endliche iſt demnach zugleich mit dem Unendlichen, ſo daß der Inbegriff aller endlichen Dinge, ſo wie er zugleich die ganze Ewigkeit, und das Vergangene und Zukünftige in ſich faßt, mit dem Unendlichen Eins und dasſelbe iſt.

VI. Gleichwohl iſt dieſer Inbegriff nicht aus endlichen Dingen zu einem Unendlichen zuſammengeſetzt, was wiederum ungereimt ſeyn würde; ſondern er macht Ein Ganzes im ſtrengſten Sinne aus, deſſen Theile nur in und nach ihm ſeyn, nur in und nach ihm gedacht werden können; ſo wie Raum und Zeit beyde als Ganze vorgeſtellt werden, deren Theile nur in und nach ihnen vorgeſtellt werden können.

VII. Man muß unterſcheiden zwiſchen dem, was in einem Dinge der Natur nach, und dem, was der Zeit nach eher iſt. Jenes kann ſtatt finden ohne dieſes. So iſt die körperliche Ausdehnung der Natur nach eher, als dieſer oder jener Modus derſelben; ob ſie gleich nie für ſich ohne dieſen oder jenen beſtimten Modus, das iſt, der Zeit nach oder außer dem Verſtande vor ihm da ſeyn kann. So iſt das Denken ſeiner Natur nach eher, als dieſe oder jene Vorſtellung; aber es kann doch nicht anders als in irgend einem beſtimten Modus, das heißt, der Zeit nach mit dieſer oder jener Vorſtellung zugleich wirklich ſeyn. Wenn man z. B. alle Modi der körperlichen Ausdehnung auf die vier Elemente, Waſſer, Erde, Luft, und Feuer zurückführte; ſo ließe ſich die körperliche Ausdehnung im Waſſer denken, ohne daß ſie Feuer, in der Erde, ohne daß ſie Luft wäre. Allein alle dieſe Modi für ſich könten doch nicht gedacht werden, ohne die körperliche Ausdehnung vorauszuſetzen, und dieſe letzte wäre in jedem Elemente der Natur nach das Erſte.

VIII. Das Erſte in allen Dingen, den ausgedehnten ſowohl als den denkenden, iſt das abſolute Seyn, das Allgegenwärtige, Unwandelbare, Wirkliche, was ſelbſt nie Eigenſchaft, ſondern von welchem alles Andere Eigenſchaft iſt. Dieſes einzige allgegenwärtige unendliche Seyn nennt Spinoza die Subſtanz oder Gott.

IX. Dieſe Subſtanz oder Gottheit iſt alſo durchaus kein einzelnes, abgeſondertes, verſchiedenes Ding, noch eine beſondre Art der Dinge. Es kann ihr keine der Beſtimmungen zukommen, wodurch ein einzelnes Ding unterſchieden wird; alſo auch nicht

ein eigenes beſonders Denken und Bewußtſeyn, keine eigene beſondere Ausdehnung, Figur, Farbe u. dgl. Sie iſt bloß Urſtoff, reine Materie, allgemeine Subſtanz.

X. Sofern die einzelnen Dinge beſondere Modi oder Beſtimmungen des Seyns ausdrücken, ſind ſie nicht wahre entia, ſondern vielmehr non entia, indem das einzige wahrhafte Seyn nur in dem unbeſtimten unendlichen Weſen enthalten iſt (Determinatio eſt negatio, ſeu determinatio ad rem juxta ſuum Eſſe non pertinet.).

XI. Die Eigenſchaften der Gottheit oder der Subſtanz ſind unendliche Ausdehnung (expanſio infinita), und unendliches Denken (cogitatio infinita). Beyde ſind aber Eins und Daſſelbe, und machen eine unzertrennliche Einheit aus; ſo daß es gleichgültig iſt, ob man die Gottheit als unendlich ausgedehnt, oder als unendlich denkend betrachtet, indem beydes durans einerley iſt. Die Ordnung und der Zuſammenhang dieſer Begriffe ſind dieſelben mit der Ordnung und dem Zuſammenhange der Dinge, und was ſich aus dieſem formal ergiebt, ergiebt ſich aus jenem objectiv und umgekehrt. Gott iſt unendlich ausgedehnt dadurch, daß er ſich unendlich denkt, und er denkt ſich unendlich dadurch, daß er unendlich ausgedehnt iſt.

XII. Die einzelnen körperlichen Dinge ſind Modi der Bewegung und Ruhe in der unendlichen Ausdehnung. Sie ſind mit ihr unendlich, unveränderlich und ewig, und Gott iſt ihre Urſache, wie er die Urſache ſeiner ſelbſt iſt; denn Ruhe und Bewegung ſind einander entgegengeſetzt; keine von ihnen

nen kann die andere hervorgebracht haben, ſo wenig wie ſie aus Nichts enſtanden ſeyn können, ſo daß alſo Gott ihre unmittelbare Urſache ſeyn muß. Auf jene beyden Modi in der unendlichen Ausdehnung gründet ſich die weſentliche Form aller möglichen körperlichen Geſtalten und Kräfte; ſie ſind das a priori von dieſen.

XIII. Auf die beyden unmittelbaren Modi der unendlichen Ausdehnung beziehen ſich die beyden unmittelbaren Modi des unendlichen abſoluten Denkens: Willen und Verſtand. Sie enthalten objectiv, was jene formal enthalten, und ſind, reſpective, vor allen einzelnen Dingen, ſowohl der ausgedehnten als der denkenden Natur.

XIV. Vor der Bewegung und Ruhe iſt die unendliche Ausdehnung, und vor dem Willen und Verſtande das unendliche Denken. Die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken kommen allein der Natura naturans zu; hingegen die unendliche Bewegung und Ruhe, der unendliche Verſtand und Willen der Natura naturata. Gott iſt demnach bloß die unendliche Subſtanz, ohne alle Affectionen, in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit, als freye Urſache (Natura naturans) betrachtet, und als ſolche iſt er weder bewegt noch ruhend, hat er weder einen unendlichen oder einen endlichen Verſtand, noch einen unendlichen oder endlichen Willen. Es iſt nun aus dem Obigen klar, wie dieſe verſchiedenen Dinge in einander und zugleich, und doch der Natur nach vor und nach einander ſeyn können; ferner: daß ſo wenig es außer den einzelnen körperlichen Dingen noch eine beſondere unendliche Bewegung und Ruhe nebſt einer beſondern unendlichen Ausdehnung geben kann, es

eben ſo wenig außer den denkenden endlichen Dingen noch einen beſondern unendlichen Willen und Verſtand nebſt einem beſondern unendlichen abſoluten Denken geben könne.

XV. Der unendliche Verſtand oder das Modificatum modificatione des unendlichen abſoluten Denkens entſpringt aus dem Begriffe eines wirklich vorhandenen einzelnen Dinges. Das einzelne Ding kann eben ſo wenig die Urſache ſeines Begriffes, als der Begriff die Urſache des einzelnen Dinges ſeyn; oder das Denken kann eben ſo wenig von der Ausdehnung herrühren, als die Ausdehnung vom Denken. Beyde, Ausdehnung und Denken, ſind zwey verſchiedene Weſen; aber nur in Einem Dinge; oder: Beyde ſind Ein und Daſſelbe Ding, das nur unter verſchiedenen Eigenſchaften betrachtet wird.

XVI. Das abſolute Denken iſt das reine unmittelbare Bewußtſeyn in dem allgemeinen Seyn oder der Subſtanz. Wir haben aber von den Eigenſchaften der Subſtanz außer dem Denken nur die Vorſtellung der köperlichen Ausdehnung, und alſo können wir den Satz feſtſtellen: Da mit der Ausdehnung Bewußtſeyn unzertrennlich verknüpft iſt, ſo muß Alles, was in der Ausdehnung vorgeht, auch im Bewußtſeyn vorgehn.

XVII. Das Bewußtſeyn eines Gegenſtandes heißt der Begriff desſelben, und dieſer Begriff kann nur ein unmittelbarer Begriff ſeyn. Ein unmittelbarer Begriff an und für ſich allein betrachtet iſt ohne Vorſtellung. Die Vorſtellungen entſtehen aus mittelbaren Begriffen, und erfodern mittelbare Gegenſtände, d. i. wo Vorſtellungen ſind, da müſſen mehrere einzelne

zelne Dinge ſeyn, die ſich auf einander beziehen; da muß ſich mit dem Innerlichen auch ein Aeußerliches darſtellen.

XVIII. Der unmittelbare directe Begriff eines wirklich vorhandenen einzelnen Dinges heißt der Geiſt, die Seele (mens) desſelben einzelnen Dinges; das einzelne Ding, als der unmittelbare directe Gegenſtand eines ſolchen Begriffs, heißt der Leib. In dieſem Leibe empfindet die Seele alles Andere, was ſie außer ihrem Leibe ſelbſt gewahr wird, und ſie wird es nicht anders gewahr, als mittelſt der Begriffe von den Beſchaffenheiten, welche der Leib davon annimmt. Wovon alſo der Leib keine Beſchaffenheiten annehmen kann, das kann auch die Seele nicht gewahr werden. Hingegen kann auch die Seele ihren Leib nicht gewahr werden; ſie weiß nicht, daß er da iſt, und erkennt auch ſich ſelbſt nicht anders, als mittelſt der Beſchaffenheiten, welche der Leib von Dingen, die ſich außer ihm befinden, annimmt, und mittelſt der Begriffe von denſelben. Denn der Leib iſt ein auf gewiſſe Weiſe beſtimtes einzelnes Ding, das nur nach und nach, mit und unter andern einzelnen Dingen, zum Daſeyn gelangen, nur nach, mit und unter ihnen im Daſeyn ſich erhalten kann. Es kann alſo ſein Innerliches ohne Aeußerliches nicht beſtehen, d. i. der Leib kann ohne eine mannichfaltige Beziehung auf andere äußerliche Dinge und dieſer Dinge wieder auf ihn — es kann ohne eine immerwährende Veränderung von Beſchaffenheiten weder daſeyn, noch als wirklich vorhanden gedacht werden.

XIX. In dem unmittelbaren Begriffe von dem unmittelbaren Begriffe des Leibes beſteht das Bewußtſeyn der Seele, und dieſes Bewußtſeyn iſt mit der

Seele eben ſo vereinigt, wie die Seele mit dem Leibe vereinigt iſt. Nehmlich: Der Seele Bewußtſeyn drückt eine gewiſſe beſtimte Form eines Begriffes aus, wie der Begriff ſelbſt eine gewiſſe beſtimte Form eines einzelnen Dinges ausdrückt. Das einzelne Ding aber, ſein Begriff, und der Begriff von dieſem Begriffe ſind ganz und gar Ein und daſſelbe Ding, welches nur unter verſchiedenen Eigenſchaften und Beſchaffenheiten betrachtet wird.

XX. Da die Seele nichts anders, als der unmittelbare Begriff des Leibes und mit dieſem Ein und daſſelbe Ding iſt, ſo kann die Vortrefflichkeit der Seele auch nie eine andere ſeyn, als die Vortrefflichkeit des Leibes. Die Fähigkeiten des Verſtandes ſind nichts anders als die Fähigkeiten des Körpers nach der Vorſtellung oder objectiv, und die Entſchlüſſe des Willens ſind auf dieſelbe Weiſe nur Beſtimmungen des Körpers. Auch das Weſen der Seele iſt nichts anderes, als das Weſen ihres Körpers objectiv.

XXI. Jedes einzelne Ding ſetzt andere einzelne Dinge voraus in's Unendliche, und keines kann aus dem Unendlichen unmittelbar entſpringen. Da nun die Ordnung und der Zuſammenhang der Begriffe mit der Ordnung und dem Zuſammenhange der Dinge einerley iſt; ſo kann auch ein Begriff von einem einzelnen Dinge nicht unmittelbar aus Gott entſpringen; ſondern er muß auf dieſelbe Weiſe, wie jedes einzelne körperliche Ding, zum Daſeyn gelangen, und kann nicht anders, als mit einem beſtimten körperlichen Dinge zugleich vorhanden ſeyn.

XXII. Die einzelnen Dinge entſpringen mittelbar aus dem Unendlichen; oder ſie werden von Gott her-

hervorgebracht vermöge der unmittelbaren Affectionen und Beſchaffenheiten ſeines Weſens. Dieſe ſind aber mit Gott gleich ewig und unendlich, und er iſt ihre Urſache eben ſo, wie er die Urſache ſeiner ſelbſt iſt. Dieſe einzelnen Dinge entſpringen daher aus Gott (unmittelbar) auf eine ewige und unendliche, nicht auf eine vorübergehende endliche und vergängliche Weiſe; denn ſo entſpringen ſie bloß eines aus dem andern, indem ſie gegenſeitig ſich erzeugen und zerſtören, und in ihrem ewigen Daſeyn darum nicht weniger unwandelbar verharren.

XXIII. Daſſelbe gilt von den Begriffen der einzelnen Dinge; ſie werden von Gott auf keine andere Weiſe hervorgebracht, und ſind in dem unendlichen Verſtande auf keine andere Weiſe da, als wie die körperlichen Geſtalten mittelſt der unendlichen Bewegung alle zugleich und immer eben wirklich in der unendlichen Ausdehnung vorhanden ſind.

XXIV. Von einem einzelnen wirklich vorhandenen oder durchaus beſtimten Dinge kann alſo kein Begriff in Gott vorhanden ſeyn, inſofern derſelbe unendlich iſt; ſondern er iſt in demſelben nur vorhanden, und wird von ihm hervorgebracht, indem ein ſolches einzelnes Ding in ihm entſteht, und mit demſelben ſein Begriff; das iſt, dieſer Begriff iſt nur Einmal mit dem einzelnen Dinge zugleich vorhanden, und iſt außerdem gar nicht in Gott vorhanden, weder mit dem einzelnen Dinge zugleich, noch vor und nach ihm.

XXV. Alle einzelne Dinge ſetzen ſich gegenſeitig einander voraus und beziehen ſich auf einander, ſo daß eines davon ohne alle die übrigen, und alle die übri-

gen ohne das eine weder ſeyn noch gedacht werden können, d. i. ſie machen zuſammen ein unzertrennliches Ganzes aus; oder richtiger und eigentlich: ſie ſind in Einem ſchlechterdings untheilbaren unendlichen Dinge und auf keine andere Weiſe da und beyſammen.

XXVI. Das ſchlechterdings untheilbare Weſen, in welchem die Körper da und beyſammen ſind, iſt die unendliche Ausdehnung. Das ſchlechterdings untheilbare Weſen, in welchem die Begriffe da und beyſammen ſind, iſt das unendliche abſolute Denken. Beyde gehören zu dem Weſen Gottes und ſind in demſelben begriffen. Daher kann Gott, diſtinctive, ſo wenig ein ausgedehntes körperliches Ding, als ein denkendes, genannt werden, ſondern dieſelbe Subſtanz und zugleich denkend. Mit andern Worten: Es liegt keiner von den Eigenſchaften Gottes ein beſonderes verſchiedenes Reale zum Grunde, ſo daß ſie als außer einander ſeyende Dinge, deren jedes für ſich ein eigenes Daſeyn hätte, angeſehen werden könten; ſondern alle ſind nur Realitäten, oder ſubſtantielle weſenhafte Ausdrücke eines und desſelben reellen Dinges, jenes transſcendentalen Seyns nehmlich, welches ſchlechterdings nur ein Einziges ſeyn kann, und in dem Alles nothwendig ſich durchdringen und ſchlechterdings zu Einem werden muß.

XXVII. Der unendliche Begriff Gottes alſo ſowohl von ſeinem Weſen, als von allem, was aus ſeinem Weſen nothwendig folgt, iſt nur ein einziger untheilbarer Begriff. Dieſer Begriff, da er einzig und untheilbar iſt, muß alſo, wie im Ganzen, ſo auch in jedem Theile ſich befinden; oder der Begriff eines jeden Körpers oder einzelnen Dinges, es ſey was es

wolle,

wolle, muß das unendliche Weſen Gottes in ſich faſſen, vollſtändig und vollkommen.

XXVIII. Alle Begriffe Gottes ſind wahr, weil ſie mit ihren Gegenſtänden (ideatis) übereinkommen. Ueberhaupt können die Begriffe nichts Poſitives enthalten, weshalb ſie falſch genannt werden könten; denn es läßt ſich gar kein poſitiver Modus des Denkens annehmen, der die Form des Irrthums oder des Falſchen conſtituirte. Er kann weder in Gott noch außer Gott ſeyn oder gedacht werden. Alſo auch jeder Begriff des Menſchen, der abſolut, adäquat und vollkommen iſt, iſt wahr. Unter dem dem Menſchen beygelegten adäquaten und vollkomnen Begriffe wird nichts anders verſtanden, als daß ein ſolcher Begriff in Gott ſey, ſofern Gott das Weſen unſers Geiſtes ausmacht.

XXIX. Das Falſche beſteht demnach in einer Privation der Erkentniß, welche bey unadäquaten, unvollſtändigen und verworrenen Begriffen ſtatt findet. Es beſteht alſo nicht in einer abſoluten Privation oder Unwiſſenheit. Z. B. die Menſchen täuſchen ſich, wenn ſie ſich für frey halten; denn dieſe ihre Meynung beruht lediglich darauf, daß ſie ſich wohl ihrer Handlungen, aber nicht der Urſachen bewußt ſind, von welchen ſie determinirt werden. Das iſt alſo eigentlich die Idee, welche ſie von ihrer Freyheit haben, daß ſie keine Urſache ihrer Handlungen kennen. Die Abhängigkeit der menſchlichen Handlungen von einem Willen iſt Geſchwätz, womit kein deutlicher Begriff verbunden iſt; denn was der Wille ſey, und wie er den Körper bewege, weiß Niemand. In Gott können keine unadäquate, unvollſtändige und unvollkomne Ideen ſeyn; dieſe gehören alſo nur einem beſondern

endli-

endlichen Geiſte an, und in dieſem erfolgen ſie mit gleicher Nothwendigkeit, wie ihr Gegentheil.

XXX. Was dem menſchlichen Körper und den äußern Körpern, von welchen jener afficirt zu werden pflegt, im Ganzen und in jedem Theile derſelben eigenthümlich und gemeinſchaftlich iſt, davon muß auch ein adäquater Begriff im Verſtande exiſtiren. Der Verſtand wird alſo um deſto fähiger ſeyn, mehr Dinge adäquat wahrzunehmen, je mehr ſein Körper mit andern Körpern Gemeinſchaftliches hat. Dies verbreitet Licht über den Urſprung und die Wahrheit der allgemeinen Begriffe im menſchlichen Verſtande. Dieſe gründen ſich darauf, daß der menſchliche Körper als endlich, nur eine gewiſſe Zahl Bilder zugleich deutlich auffaſſen kann; wird dieſe Zahl überſchritten, ſo fangen die Bilder an, ſich unter einander zu verwirren, und die Verwirrung nimt zu, wie jene Zahl. Hieraus erhellt, daß auch der Verſtand nur ſo viel Bilder zugleich mit Deutlichkeit denken kann, als in ſeinem Körper ſich Bilder zugleich mit Deutlichkeit befinden. Wenn aber die Bilder im Körper ganz verwirrt werden, ſo wird auch der Geiſt alle Körper verworren ohne alle Unterſcheidung denken, und gleichſam unter einem Attribute, z. B. des Dinges, begreifen. Aus ſolchen Urſachen ſind die allgemeinen Begriffe entſtanden, wie Menſch, Pferd, Hund u. dgl. Die allgemeinen Begriffe werden aber nicht von Allen auf gleiche Weiſe gebildet; ſondern ſind bey einem Jeden verſchieden nach Beſchaffenheit der Gegenſtände, welche ſeinen Körper afficirt haben, und deren der Verſtand ſich alſo auch leichter wieder erinnert; daher man ſich nicht wundern darf, daß unter den Philoſophen, welche die Natur durch

ſolche allgemeine Begriffe erklären wollten, ſo viele Streitigkeiten darüber geweſen ſind.

Die Erfahrung lehrt, daß wir viele allgemeine Begriffe bilden, 1) aus einzelnen Wahrnehmungen, die wir unvollſtändig, verworren und unbeſtimt aufgefaßt haben; 2) aus Zeichen, bey denen wir uns dunkel ähnlicher Gegenſtände mit denen erinnern, auf welche ſich jene Zeichen eigentlich beziehen, obgleich die Gegenſtände, wenn ſie auch in manchen Stücken ähnlich ſind, doch oft auch ganz andere Merkmale haben. Dieſe beyden Arten der Erkentniß nennt Spinoza Meynungen oder Einbildungen. 3) Wir haben aber auch allgemeine Begriffe, welche den Gegenſtänden wirklich angemeſſen ſind. Dieſe heißen Verſtandeswahrheiten. 4) Außerdem giebt es noch eine Art der Erkentniß, die intuitive Erkentniß genannt werden kann. Dieſe ſchreitet von einer adäquaten Idee des formalen Weſens gewiſſer Attribute der Gottheit zu einer adäquaten Erkentniß des Realweſens der Dinge fort.

XXXI. Die Meynungen und Einbildungen ſind allein die Urſache des Irrthums; hingegen die Erkentniſſe der dritten und vierten Art ſind immer nothwendig wahr, und durch dieſe letztern lernen wir auch das Wahre vom Irrthume unterſcheiden. Wer eine wahre Idee hat, weiß, daß er ſie hat, und kann an der Wahrheit ihres Gegenſtandes gar nicht zweifeln. Denn eine wahre Idee haben, iſt nichts Anderes, als den Gegenſtand auf's vollkommenſte erkennen. So wie das Licht zugleich ſich ſelbſt und die Finſterniß offenbart, ſo iſt auch die Wahrheit die Norm ihrer ſelbſt und des Irrthums. Der menſchliche Geiſt, ſofern er wirklich die Gegenſtände vernimt, iſt ein Theil

Theil des unendlichen göttlichen Verſtandes, und alſo folgt nothwendig, daß ſeine deutlichen und beſtimten Ideen eben ſo wahr ſind, wie die Ideen Gottes.

XXXII. Es iſt nicht Sache der Vernunſt, die Dinge als zufällig zu betrachten; ſondern ſie betrachtet dieſelben nur als nothwendig, weil ſie ſie ſo betrachtet, wie ſie wirklich ſind. Die Erkentniß des Zufälligen in Anſehung des Vergangenen und Künftigen hängt daher lediglich von der Imagination ab.

XXXIII. Im menſchlichen Geiſte iſt kein abſoluter oder freyer Wille; ſondern der Geiſt wird zu ſeinen Willensbeſtimmungen von Urſachen determinirt, die wieder in's Unendliche von andern Urſachen determinirt werden. Denn der Geiſt iſt eine beſtimte und determinirte Art zu denken, und kann alſo nicht die freye Urſache ſeiner Handlungen ſeyn. Es giebt überhaupt kein abſolutes Vermögen zu wollen und nicht zu wollen, eben ſo wie es kein abſolutes Vermögen zu erkennen, zu begehren, zu lieben u. ſ. w. giebt. Alle dieſe angeblichen Vermögen ſind erdichtet; es ſind metaphyſiſche Weſen, Univerſalbegriffe, die aus particularen gebildet werden. Es wird hier aber unter dem Willen das Vermögen, zu bejahen und zu verneinen, über das Wahre oder Falſche zu entſcheiden, nicht die Begierde, verſtanden.

XXXIV. Obgleich kein abſolutes Vermögen zu wollen exiſtirt, ſo giebt es doch beſondere Willensbeſtimmungen (volitiones). Dieſe können aber nichts anders ſeyn, als die Ideen, welche der Geiſt von ihnen hat. Die Willensbeſtimmung und die Idee ſind daher einerley, und ſo folgt, daß überhaupt Verſtand und Willen einerley ſind. Spinoza prüft meh-

mehrere Einwürfe, die ſich hiergegen vorbringen laſſen. Einige haben geglaubt, daß der Wille ſich weiter erſtrecke, als der Verſtand, und deßwegen von dieſem verſchieden ſey. Der Verſtand iſt endlich; der Willen aber unendlich. Ferner, die Erfahrung ſcheint zu lehren, daß wir unſer Urtheil aufſchieben können, bevor wir gewiſſen Vorſtellungen beypflichten; daher ſagt man von Niemanden, daß er ſich irre, wenn er bloß etwas erkennt, ſondern bloß, wenn er der Erkentniß beypflichtet oder nicht beypflichtet. Wer z. B. ein geflügeltes Pferd dichtet, behauptet noch nicht, daß es wirklich geflügelte Pferde gebe, als bis er dieſes in der That behauptet. Hieraus erhellt aber, daß der Wille oder das Vermögen, einer Erkentniß beyzuſtimmen oder nicht beyzuſtimmen, frey und vom Verſtande verſchieden ſey. Drittens: Eine Bejahung ſcheint nicht mehr Realität zu enthalten, als die andere; es gehört nicht mehr Kraft zum Bejahen, daß das Wahre wahr, als daß das Falſche wahr ſey; wir nehmen aber Ideen wahr, die mehr Realität oder Vollkommenheit haben, als andere; denn ſo wie ein Object mächtiger und vortrefflicher als das andere iſt, ſo ſind es auch die entſprechenden Ideen. Dies ſcheint ebenfalls eine Verſchiedenheit zwiſchen dem Verſtande und dem Willen zu beweiſen. Endlich wenn der Menſch nicht mit Freyheit des Willens handelt, was ſoll geſchehen bey entgegengeſetzten aber gleich ſtark motivirten Handlungen, z. B. in der Lage, worin ſich Buridan's Eſel befand? Soll er verhungern oder verdurſten? Behauptet man dies, ſo verleugnet man die menſchliche oder thieriſche Natur. Behauptet man aber das Gegentheil, ſo räumt man eben damit eine freye Selbſtdetermination ein.

In

In Anſehung des erſten Einwurfs giebt Spinoza zu, daß der Wille ſich weiter erſtrecke, als der Verſtand, wenn unter dem Verſtande nur deutliche und beſtimte Jdeen gedacht werden; denkt man unter dem Verſtande das Vermögen der Begriffe überhaupt, ſo kann der Verſtand eben ſo unendlich genannt werden, wie der Willen. Denn ſo wie man ſucceſſiv unendlich Vieles wollen kann, ſo kann man auch unendlich viel erkennen, und der Wille hat hierin keinen Vorzug vor dem Verſtande, kann alſo auch nicht deßhalb von ihm verſchieden ſeyn. Wollte Jemand behaupten, daß es unendlich viele Dinge gebe, die wir nicht wahrzunehmen vermögen, ſo iſt zu erwiedern, daß wenn wir jene Dinge nicht denken können, ſo können wir ſie auch ſchlechterdings nicht wollen.

Gegen den zweyten Einwurf leugnet Spinoza, daß der Menſch die Freyheit habe, ſein Urtheil aufzuſchieben. Wenn wir ſagen, Jemand ſchiebe ſein Urtheil auf, ſo verſtehn wir darunter, daß er den Gegenſtand, welchen er wahrnimt, nicht adäquat wahrnehme. Die Aufſchiebung des Urtheils iſt alſo in der That eine Wahrnehmung, und kein freyes Wollen. Wir bemerken dieſes im Schlafe. Es iſt vielleicht Niemand, der glaubt, daß im Traume er die Freyheit habe, ſein Urtheil über die Gegenſtände des Traumes aufzuſchieben, und zu bewirken, daß er davon nicht träume, wovon er wirklich träumt; und nichts deſto weniger ereignet es ſich, daß wir auch im Traume unſer Urtheil ſuſpendiren, indem wir träumen, daß wir nicht träumen. Die Suſpenſion des Urtheils iſt alſo bloß eine nicht adäquate Wahrnehmung.

Hiermit iſt auch auf den dritten Einwurf geantwortet, daß der Wille etwas Allgemeines ſey, was von

von allen Ideen prädicirt wird. Dieſes Allgemeine bezeichnet nur dasjenige, was allen Ideen gemeinſam iſt, nemlich die Bejahung, deren adäquates Weſen, ſoweit ſie abſtract genommen wird, in jeder Idee dieſelbe ſeyn muß; aber nicht ſofern ſie das Weſen der Idee ſelbſt beſtimmend gedacht wird; denn hier ſind einzelne Bejahungen eben ſo unter einander verſchieden, wie die Ideen ſelbſt. Hernach leugnet Spinoza auch ſchlechthin, daß wir ein gleiches Denkvermögen bedürfen, um zu bejahen, daß das Wahre wahr, als, daß das Falſche wahr ſey. Denn dieſe beyden Bejahungen, wenn man auf ihren Sinn ſieht, verhalten ſich zu einander, wie Seyn zum Nichtſeyn; es iſt aber nichts Poſitives in den Ideen, was die Form des Falſchen conſtituirte.

Was endlich den vierten Einwurf betrifft, ſo gab Spinoza zu, daß ein Menſch, der unter entgegengeſetzten gleich ſtark motivirten Handlungen zu wählen habe (nehmlich, der nichts anders wahrnimt als Hunger und Durſt, und eine ſolche Speiſe und einen ſolchen Trank, die gleich weit von ihm abſtehen), vor Hunger und Durſt umkommen werde. Fragt man, ob ein ſolcher Menſch nicht eher für einen Eſel, als für einen Menſchen gehalten werden müſſe? Dico me neſcire, antwortet Spinoza, ut etiam neſcio, quanti aeſtimandus ſit ille, qui ſe penſilem facit, et quanti aeſtimandi ſint pueri, ſtulti, veſani etc.

Den Hauptnutzen ſeines Syſtems, ſo weit es bisher dargeſtellt iſt, beſtimte Spinoza folgendermaßen: Erſtlich: Es lehrt uns, daß wir allein nach dem Willen Gottes handeln, und an der göttlichen Natur Theil nehmen, und zwar um ſo mehr,

je vollkomner wir handeln, und je mehr wir Gott erkennen. Dieſe Lehre kann nicht nur das Gemüth beruhigen; ſondern ſie zeigt auch, worin unſere höchſte Glückſeligkeit beſtehe, nehmlich in der Erkentniß Gottes, wodurch wir angetrieben werden, nur das zu thun, was die Liebe und Frömmigkeit uns anrathen. Daher erhellt auch, wie ſehr diejenigen den wahren Begriff der Tugend verkennen, welche erwarten, für die edelſten Handlungen gleichſam als für die höchſte Knechtſchaft von Gott mit den höchſten Belohnungen geehrt zu werden, als ob die Tugend oder der Dienſt Gottes nicht an ſich ſelbſt Glückſeligkeit und die höchſte Freyheit wäre. Zweytens: Aus der obigen Lehre ſehen wir auch ein, wie wir uns in Anſehung der Glücksgüter, die nicht in unſerer Gewalt ſind, d. i. ſolcher Dinge, die nicht durch unſere Natur beſtimt werden, zu verhalten haben. Wir müſſen Glück und Unglück mit Gleichmuthe erwarten und ertragen, weil alles durch den ewigen Rathſchluß Gottes mit eben der Nothwendigkeit erfolgt, wie aus dem Weſen des Triangels folgt, daß die drey Winkel zwey rechten gleich ſind. Drittens iſt die obige Lehre dem geſellſchaftlichen Leben ſehr nützlich; ſie zeigt, daß man Niemanden verachten, verſpotten, haſſen, beneiden dürfe; ſie ermuntert zur Genügſamkeit und zur Hülfleiſtung gegen den Nächſten, nicht aus weibiſchem Mitleiden, aus Eingenommenheit oder Aberglauben, ſondern nach Anleitung der Vernunft. Endlich enthält ſie auch die Grundſätze für die Einrichtung und Verwaltung der Staten, um die möglich größte Glückſeligkeit und Freyheit der Bürger zu bewirken.

Spinoza hat ſich nicht darauf eingeſchränkt, dieſe Reſultate aus ſeinem Syſteme bloß im Allgemeinen

nen anzugeben; ſondern er hat ſich auch in drey beſondern Abſchnitten ſeiner Ethik ausführlich über die praktiſche Natur des Menſchen verbreitet. Er beobachtet auch hier dieſelbe geometriſche Methode, wie in den Abſchnitten von Gott und dem menſchlichen Verſtande. Denn, ſagt er, die Affecten, die auf die menſchlichen Handlungen den entſcheidendſten Einfluß haben, entſpringen eben ſo aus der Nothwendigkeit der Natur, haben eben ſo gewiſſe Urſachen und Eigenſchaften, wodurch ſie erkannt werden, wie alle übrigen Dinge.

Vorläufig ſtellt Spinoza einige Worterklärungen und Axiome auf. Sie betreffen den Begriff einer adäquaten Urſache und ihres Gegentheils; des Leidens und Thuns, und der Affecten überhaupt. Eine adäquate Urſache iſt diejenige, deren Effect klar und beſtimt aus derſelben erkant werden kann; eine inadäquate oder partiale iſt diejenige, deren Effect nicht ganz aus ihr erkant zu werden vermag. Wir handeln alsdenn, wenn in uns oder außer uns etwas geſchieht, wovon wir die adäquate Urſache ſind, d. i. wenn aus unſerer Natur Etwas in uns oder außer uns folgt, was ſich aus derſelben allein deutlich und beſtimt erkennen läßt. Hingegen leiden wir, wenn in uns etwas geſchieht, oder aus unſerer Natur etwas folgt, wovon wir nur die partiale Urſache ſind. Unter Affecten verſteht Spinoza überhaupt diejenigen Affectionen des Körpers, wodurch das Vermögen desſelben zu handeln vermehrt oder verringert, befördert oder gehindert wird, und zugleich die Ideen jener Affectionen. Können wir alſo die adäquate Urſache einer der Affectionen ſeyn, ſo iſt der Affect mit Handlung; im Gegentheile iſt er

mit leiden einerley. Als Axiome nimt Spinoza folgende beyde an: Der menſchliche Körper kann auf vielerley Weiſe ſo afficirt werden, daß dadurch ſein Vermögen zu handeln vermehrt oder verringert, und auch auf ſolche Weiſe, daß es nicht vermehrt und verringert wird. — Der menſchliche Körper kann viele Veränderungen erleiden, und nichts deſto weniger die Impreſſionen der Objecte und ſonach auch die Bilder derſelben behalten.

Die praktiſche Philoſophie des Spinoza ſelbſt läßt ſich wiederum auf nachſtehende Hauptſätze zurückführen:

I. Der menſchliche Geiſt thut Einiges und leidet Einiges; ſofern er adäquate Ideen hat, handelt er nothwendig; ſofern er aber inadäquate Ideen hat, leidet er nothwendig. Der Geiſt iſt alſo deſto mehr Paſſionen unterworfen, je mehr er inadäquate Ideen hat, und iſt um ſo thätiger, je mehr adäquate Ideen in ihm ſind.

II. Weder der Körper kann den Geiſt zum Denken, noch der Geiſt den Körper zur Bewegung oder Ruhe oder etwas Anderm, wenn es noch etwas Anderes giebt, determiniren. Alles, was zum Denken gehört, kann nur durch das Attribut der Gottheit, das unendliche Denken, (nicht durch die Ausdehnung oder den Körper); ſo wie Alles, was zum Körper gehört, nur durch die unendliche Ausdehnung der Gottheit (nicht durch das Denken) determinirt werden. Der Zuſammenhang der Actionen und Paſſionen des Körpers iſt aber identiſch mit dem Zuſammenhange der Actionen und Paſſionen des Geiſtes. Spinoza ſucht hier beſonders das gemeine Vorurtheil zu widerlegen, daß Körper und Geiſt einen gegenſeitigen

phyſi-

phyſiſchen Einfluß auf einander erweiſen. Schon die Erfahrung lehrt, ſagt er, daß der Körper Vieles thut, was nicht durch den Geiſt beſtimt wird, und doch zweckmäßig geſchieht; auch kann Niemand angeben, wie der Geiſt den Körper bewege, und welchen Grad der Bewegung und der Schnelligkeit derſelben er ihm mittheilen könne. Wenn der Körper unthätig iſt, z. B. im Schlafe, iſt auch der Geiſt zum Denken unfähig; auch iſt dieſer nicht immer eben ſo aufgelegt zum Denken über dieſelben Gegenſtände; ſondern die Aufgelegtheit richtet ſich nach dem Zuſtande des Körpers. Beruft man ſich auf die Erfahrung, daß der Geiſt den Körper determinire, ſo läßt ſich die Behauptung auch aus derſelben Erfahrung widerlegen. So lehrt die Erfahrung, daß die Menſchen nichts weniger in ihrer Gewalt haben, als ihre Neigungen zu regieren. Gleichwohl glauben Einige, daß der Menſch das frey thue, was er nur nach einer geringen Begierde verrichte, weil die Neigung zu den Gegenſtänden ſolcher Handlungen leicht durch das Andenken an irgend ein anderes Object unterdrückt werden könne; allein ſolche Handlungen ſeyen nicht frey, wozu wir durch eine heftige Begierde, die nicht durch die Vorſtellung eines andern Objects gemindert werden kann, angetrieben werden. Dennoch findet auch hier eine Täuſchung ſtatt. Das Kind wähnt frey die Milch der Mutter zu begehren; der erzürnte Knabe meynt frey nach Rache zu ſtreben. Der Betrunkene bildet ſich ein, aus freyem Entſchluſſe des Geiſtes geredet zu haben, was er, wenn er nüchtern geworden iſt, ſehr wünſchte verſchwiegen zu haben. Hier lehren doch ſowohl Erfahrung als Vernunft, daß die Menſchen bloß deßwegen ſich für frey halten, weil ſie ſich ihrer Handlungen, aber nicht der Urſa-

chen bewußt ſind, welche die Handlungen determinirten. Die Entſchlüſſe des Geiſtes ſind nichts anders als die Begierden ſelbſt, nur verſchieden nach der verſchiedenen Diſpoſition des Körpers. Jeder handelt immer nach ſeinem Affecte; wer von entgegengeſetzten Affecten motivirt wird, weiß nicht, was er will; wer gar keinen Affect hat, wird durch den leiſeſten Antrieb hierzu oder dazu beſtimt. Hieraus erhellt, daß ſowohl der Entſchluß des Geiſtes, als die Neigung, und die Determination des Körpers von Natur zugleich oder vielmehr Eins und dasſelbe ſind. Betrachten wir es in Beziehung auf das Attribut des Denkens, ſo nennen wir es einen Entſchluß; betrachten wir es aber in Beziehung auf das Attribut der Ausdehnung nach den Geſetzen der Bewegung und Ruhe, ſo nennen wir es Determination. Mentis decreta eadem neceſſitate in mente oriuntur, ac ideae rerum actu exiſtentium. Qui igitur credunt, ſe ex libero mentis decreto loqui vel tacere, vel quicquam agere, oculis apertis ſomniant.

III. Ein Ding kann nur durch eine äußere Urſache vernichtet werden; denn die Definition eines Dinges ſetzt nur ſein Weſen, hebt es aber nicht auf; es läßt ſich alſo nichts darin finden, was das Ding vernichten könte. Sofern ein Ding das andere vernichten kann, ſind ſie einander entgegengeſetzt, und können nicht in demſelben Subjecte zuſammen beſtehen.

IV. Jedes Ding, das für ſich beſteht, ſtrebt in ſeinem Daſeyn zu verharren. Dieſes Streben iſt nichts anders, als die wirkliche Exiſtenz des Dinges ſelbſt; es drückt keine beſtimte, ſondern eine unbeſtimte Zeit aus.

V.

V. Der Geiſt, nicht nur ſofern er klare und beſtimte, ſondern auch ſoferne er verworrene Vorſtellungen hat, ſtrebt ſein Daſeyn in einer der Zeit nach unbeſtimten Dauer zu erhalten, und iſt ſich dieſes ſeines Strebens bewußt. Wird das Beſtreben auf den Geiſt allein bezogen, ſo heißt es der Wille. Wird es aber zugleich auf Geiſt und Körper bezogen, ſo heißt es Neigung (Appetitus), die folglich nichts anders iſt, als das Weſen des Menſchen ſelbſt, aus deſſen Natur nothwendig fließt, was zur Erhaltung des Menſchen dient, und welches zu bewirken der Menſch daher determinirt iſt. Zwiſchen der Neigung und der Begierde (cupiditas) iſt kein Unterſchied, außer daß die leztere gemeiniglich auf die Menſchen bezogen und als in ihnen mit Bewußtſeyn vorhanden vorgeſtellt wird. Der Menſch alſo ſtrebt nicht wonach, will und begehrt nichts, weil er es für gut hielte, ſondern weil er wonach ſtrebt, es will und begehrt, hält er es für gut.

VI. Eine Idee, welche die Idee unſers Körpers ausſchließt, kann es nicht im Geiſte geben; denn ſie iſt ihm entgegengeſezt. Was unſern Körper vernichten kann, kann nicht in ihm enthalten ſeyn; es kann alſo auch hiervon keine Idee in Gott ſeyn, ſoweit er eine Idee von unſerm Körper hat, d. i. es kann keine Idee hiervon in unſerm Geiſte geben. Im Gegentheile, da das Erſte, was das Weſen unſers Geiſtes conſtituirt, die Idee von unſerm wirklich exiſtirenden Körper iſt, ſo iſt es auch das erſte und weſentlichſte Beſtreben unſers Geiſtes, die Idee des Körpers zu ſetzen; und ſonach iſt die Idee von der Nichtexiſtenz des Körpers der Natur des Geiſtes entgegengeſezt.

VII. Was das Vermögen unſers Körpers zu handeln vergrößert oder verringert, befördert oder hin-

dert, deſſen Idee vergrößert oder verringert, befördert oder hindert auch das Vermögen des Geiſtes zu denken. Der Geiſt kann alſo Veränderungen leiden, und zur größern oder geringern Vollkommenheit übergehn. Hieraus laſſen ſich die Paſſionen der Freude und der Traurigkeit erklären. Jene iſt der Uebergang des Geiſtes zur größern Vollkommenheit; dieſe der Uebergang zur geringern.

VIII. Der Geiſt ſucht ſo viel möglich Dinge vorzuſtellen, welche das Vermögen des Körpers zu handeln vergrößern und befördern. Wenn er ſich aber Dinge vorſtellt, welche das Vermögen des Körpers zu handeln ſchwächen und hindern, ſo ſtrebt er ſo viel möglich ſich ſolcher Gegenſtände zu erinnern, wodurch die Exiſtenz jener aufgehoben wird. Hieraus erhellt, was Liebe und Haß (Abſcheu) ſey. Die Liebe iſt die Freude, der Haß iſt die Traurigkeit, jedes begleitet von der Idee ihrer äußern Urſache. Daher ſucht der Liebende den Gegenſtand ſeiner Liebe zu vergegenwärtigen und zu erhalten; ſo wie der Haſſende, ihn zu entfernen und zu vernichten.

Spinoza entwickelt nun umſtändlicher die verſchiedenen Urſachen, Wirkungen und Modificationen der Freude und Traurigkeit, die er als die Hauptpaſſionen des menſchlichen Gemüths anſieht. Es giebt ſo viele Arten der Freude, Traurigkeit, und der aus ihnen zuſammengeſetzten Affecten, wie der Liebe, des Haſſes, der Hoffnung, der Furcht, als es Arten von Gegenſtänden giebt, durch welche wir afficirt werden. Der Affect des einen Individuum's unterſcheidet ſich von dem des andern nur in ſoweit, als ſich das Weſen des Einen von dem des Andern unterſcheidet. Andere Affecten, als Freude, ſind in Beziehung auf den

Geiſt, ſoferne er handelt, nicht vorhanden; denn die Traurigkeit hebt das Vermögen des Geiſtes zu handeln auf, oder mindert daſſelbe.

Von der Schilderung der Affecten, ihrer Beſchaffenheit und Gründe, geht Spinoza zur Erörterung des Verhältniſſes über, worin die Affecten zur Freyheit und Sittlichkeit des Menſchen ſtehn, und der Angabe der hierauf ſich beziehenden praktiſchen Regeln. Er handelt zuvörderſt von der menſchlichen Knechtſchaft oder der Macht der Affecten, und hernach von der menſchlichen Freyheit oder der Macht der Vernunft.

Vorläufig macht Spinoza auch hier wiederum einige Bemerkungen über die Begriffe des Vollkomnen und Unvollkomnen, des Guten und des Uebels. Urſprünglich bezeichnete man durch Vollkommenheit die Vollendung einer Sache dem Zwecke des Urhebers gemäß; durch Unvollkommenheit die Nichtvollendung derſelben. Iſt alſo von einem Werke die Rede, deſſen Zweck ganz unbekannt iſt, ſo kann auch weder die Vollkommenheit noch die Unvollkommenheit deſſelben beſtimt werden. In der Folge ward der Begriff dieſer Wörter geändert. Jeder nannte vollkommen, was mit einem allgemeinen Begriffe, den er ſelbſt ſich von einem gewiſſen Gegenſtande gemacht hatte, übereinzuſtimmen ſchien; das Gegentheil nannte er unvollkommen, mochte die Sache auch dem Begriffe des Urhebers völlig entſprechen. Eben deßwegen werden auch Naturproducte, an denen die menſchliche Kunſt gar keinen Theil hat, vollkommen oder unvollkommen genannt (wiewohl der Zweck ihres Urhebers dabey gar nicht erkennbar iſt); denn die Menſchen bilden ſich ſowohl von Naturdingen als von Kunſt-

producten allgemeine Begriffe, die ihnen zu Normen der Beurtheilung dienen. Offenbar heißt alſo die Natur mehr nach einem Vorurtheile vollkommen oder unvollkommen, als aus einem wahren Erkentnißgrunde. Die Natur handelt gar nicht eines Zweckes wegen. Vielmehr das ewige unendliche Weſen, welches wir Gott oder Natur nennen, handelt nach eben der Nothwendigkeit, nach welcher es exiſtirt. Die Urſache alſo, warum Gott handelt, iſt dieſelbe mit der, warum er exiſtirt. Was wir mit dem Namen Endurſache bezeichnen, iſt nichts anders, als der menſchliche Trieb ſelbſt, ſofern er als das Princip oder die erſte Urſache irgend eines Dinges betrachtet wird. Wenn wir z. B. ſagen, es ſey der Zweck dieſes oder jenes Hauſes geweſen, darin zu wohnen, ſo verſtehn wir hierunter nicht anders, als daß Jemand, weil er ſich die Vortheile des Wohnens in einem Hauſe vorſtellte, den Trieb bekam, das Haus zu bauen.

Die gewöhnliche Vorſtellungsart alſo, daß die Natur zuweilen ihren Zweck verfehle, und unvollkomne Dinge hervorbringe, iſt Wahn. Ueberhaupt ſind Vollkommenheit und Unvollkommenheit nur Begriffe, die entſpringen, wenn wir Individuen derſelben Gattung oder Art mit einander vergleichen. Daher wird vom Spinoza auch die Realität mit der Vollkommenheit identiſch genommen, weil wir alle Naturindividuen auf eine höchſte Gattung, den Begriff des Seyns, zu beziehen pflegen. Wenn wir nun in dieſer Beziehung Individuen mit einander vergleichen, und bey einigen mehr Entität oder Realität anzutreffen glauben, als bey andern; ſo erklären wir jene für vollkommner, als dieſe; und wenn wir

wie

ihnen etwas beylegen, was eine Negation ausdrückt, wie Schranke, Ende, Unvermögen u. dgl., ſo erklären wir ſie inſofern für unvollkommen, nicht weil ihnen etwas Weſentliches fehlte, oder weil die Natur bey ihnen ihren Zweck nicht erreicht hätte; ſondern weil ſie unſern Geiſt nicht ſo afficiren, als die ſogenannten vollkomnen Dinge. Es gehört nichts zum Weſen eines Dinges, als das, was aus der nothwendigen Natur der wirkenden Urſache folgt, und was aus dieſer folgt, erfolgt nothwendig.

Auch die Begriffe des Guten und Uebels zeigen nichts Poſitives in den Dingen an und für ſich betrachtet an, ſondern ſie ſind bloß Begriffe, die wir uns dadurch bilden, daß wir die Dinge mit einander vergleichen. Eben dasſelbe Ding kann zugleich gut, übel, und auch gleichgültig seyn; z. B. die Muſik iſt einem Melancholiſchen gut, einem Traurigen übel, und einem Tauben gleichgültig. Ob ſich gleich inzwiſchen die Sache ſo verhält, ſo müſſen wir doch dieſe Begriffe und Wörter beybehalten; denn ſie können uns von großem Nutzen ſeyn bey Bildung der Idee des Menſchen überhaupt, nach welcher wir als nach einer Norm der menſchlichen Natur im Allgemeinen die Individuen beurtheilen. Unter dem Guten verſteht alſo Spinoza immer dasjenige, was wir als ein gewiſſes Mittel kennen, wodurch wir uns der Vollkommenheit der menſchlichen Natur, die wir idealiſch entworfen haben, nähern können. Das Uebel aber iſt dasjenige, wovon wir gewiß wiſſen, daß es dieſem unſern Beſtreben hinderlich ſey. Die Menſchen werden vollkomner oder unvollkomner genannt, je mehr ſie ſich dem Ideale nähern, oder davon entfernen. Denn dieſe größere oder geringe Vollkommenheit

heit iſt gar nicht eine Veränderung oder Umwandlung des Weſens oder der Form in eine andere; ſondern ſie bezeichnet eine Vergrößerung oder Verminderung des Vermögens zu handeln, ſoweit ſie aus der Natur des Dinges ſelbſt begriffen wird. Ueberhaupt iſt Vollkommenheit im Allgemeinen die Realität, das Weſen eines jeden Dinges, ſoferne dieſes auf eine gewiſſe Art exiſtirt und wirkt, ohne alle Rückſicht auf ſeine Dauer in der Zeit. Kein einzelnes Ding kann deßwegen vollkomner genannt werden, weil es eine längere Zeit in ſeiner Exiſtenz beharrt hat; denn die Dauer des Dinges kann nicht aus ſeinem Weſen beſtimt werden, weil das Weſen keine gewiſſe und beſtimte Dauer in der Zeit in ſich ſchließt; ſondern jedes Ding, es mag vollkomner oder unvollkomner ſeyn, kann durch eben die Kraft, durch welche es zu exiſtiren anfängt, auch in ſeinem Daſeyn immer beharren, ſo daß alle Dinge hierin einander gleich ſind.

Noch ſind außer den bisherigen ein paar andere vorläufige Erklärungen des Spinoza merkwürdig: Einzelne Dinge heißen zufällig, ſoferne wir bey der Reflexion auf ihre bloße Exiſtenz nichts finden, was dieſe Exiſtenz nothwendig mit ſich brächte oder nothwendig aufhöbe. Eben dieſe einzelnen Dinge heißen möglich, wenn wir bey der Reflexion auf die Urſachen, durch welche ſie hervorgebracht werden ſollen, nichts wahrnehmen, was uns mit Gewißheit überzeugen könte, daß dieſe Urſachen zur Hervorbringung jener determinirt wären. — Der Zweck, um deſſen willen wir etwas thun, iſt identiſch mit dem Triebe (appetitus). — Die Tugend (virtus) iſt einerley mit dem Vermögen (potentia); oder die Tugend in Beziehung auf den Menſchen iſt ſein Weſen ſelbſt,

ſeine

ſeine Natur, oder ſein Vermögen, etwas zu thun, was aus den bloßen Geſetzen ſeines Weſens begriffen werden kann. — Dazu ſetzt er noch folgendes Axiom voraus: Es giebt kein Ding, daß nicht durch ein ſtärkeres und mächtigeres Ding übertroffen würde, von welchem es vernichtet werden könnte.

Der Einfluß der Affecten auf das menſchliche Handeln, oder die menſchliche Knechtſchaft, wird vom Spinoza folgendermaßen dargeſtellt:

I. Wir leiden nur inſofern, als wir ein Theil der Natur ſind, der für ſich und ohne die übrigen nicht begriffen werden kann; denn wir leiden nur alsdenn, wenn Etwas in uns entſteht, wovon wir bloß eine partielle Urſache ſind, d. i. Etwas, was nicht aus den Geſetzen unſerer Natur allein ſich herleiten läßt.

II. Die Kraft, wodurch der Menſch in ſeinem Daſeyn beharrt, iſt beſchränkt, und wird durch die Macht der äußern Urſachen unendlich übertroffen. Daher iſt unmöglich, daß der Menſch nicht ein Theil der Natur ſey, und keine andere Veränderungen leide, außer ſolchen, die in ſeiner Natur allein ihren Grund haben, und von welchen er die adäquate Urſache iſt. Im Gegentheile, der Menſch iſt immer nothwendig Paſſionen unterworfen, und muß der gemeinen Ordnung der Natur folgen und gehorchen.

III. Die Macht und Zunahme irgend einer Leidenſchaft, ſo wie ihre fortdauernde Exiſtenz, kann nicht durch das Vermögen beſtimt werden, wodurch wir im Daſeyn zu beharren ſtreben, ſondern durch die Macht der äußern Urſache in Vergleichung mit der unſrigen. Es komt hierbey auf unſer Weſen allein nicht an, ſondern auch auf die äußere Urſache. Dem-

nach

nach kann die Gewalt einer Leidenſchaft oder eines Affects die übrigen Thätigkeiten des Menſchen oder ſein ganzes Vermögen ſo überwiegen, daß ſie ſich gar nicht unterdrücken oder mindern läßt.

IV. Ein Affect kann nur eingeſchränkt oder aufgehoben werden durch einen entgegengeſetzten ſtärkern Affect. Denn der Affect in Beziehung auf den Geiſt iſt eine Idee, wodurch dieſer eine größere oder geringere Kraft ſeines Körpers zu exiſtiren ausdrückt. Wenn alſo der Geiſt mit einem Affecte kämpft, wird der Körper zugleich auf eine ſolche Art afficirt, daß ſein Vermögen zu handeln vergrößert oder verringert wird. Dieſe Affection des Körpers erhält die Kraft zu ihrer Fortdauer von ihrer Urſache; die alſo von keiner andern, als von einer körperlichen Urſache aufgehoben oder eingeſchränkt werden kann, welche den Körper mit einer entgegengeſetzten und ſtärkern Affection afficirt. Hierdurch wird alſo auch der Geiſt von der Idee einer ſtärkern Affection gereizt, die der erſten entgegengeſetzt iſt.

V. Die Erkentniß des Guten und Uebels iſt nichts anders, als der Affect der Freude oder Traurigkeit, ſofern wir uns desſelben bewußt ſind. Denn nur das nennen wir gut oder übel, was der Erhaltung unſers Weſens nützt oder ſchadet, d. i. was unſer Vermögen zu handeln vermehrt oder verringert, befördert oder hemmt. Sofern nun ein Gegenſtand Empfindungen der Freude oder Traurigkeit in uns erweckt, nennen wir ihn gut oder übel.

VI. Die wahre Erkentniß des Guten und Uebels, ſofern ſie bloß wahr iſt, kann keinen Affect zurückhalten; ſondern nur ſofern ſie ſelbſt Affect iſt. Die Be-

Begierde, welche aus der wahren Erkentniß des Guten und Uebels entſpringt, kann aber durch viele andere Begierden, welche aus andern Affecten entſpringen, aufgehoben oder eingeſchränkt werden.

VII. Die Begierde, welche entſpringt aus der Erkentniß entweder eines künftigen Guten und Uebels, oder eines zufälligen, kann leichter durch die Begierde nach gegenwärtigen angenehmen oder unangenehmen Dingen eingeſchränkt oder aufgehoben werden.

VIII. Die Begierde, welche aus der Freude entſpringt, iſt bey übrigens gleich bewandten Umſtänden ſtärker, als diejenige, welche die Traurigkeit zur Urſache hat. Nehmlich die Begierde iſt das Weſen des Menſchen ſelbſt, oder das Streben, in ſeinem Daſeyn zu beharren; dieſes wird aber durch die Freude vermehrt und befördert, anſtatt daß es durch die Traurigkeit vermindert und gehemmt wird.

IX. Was ſchreibt nun die Vernunft in Beziehung auf die Affecten vor? Sie fodert nichts, was der Natur zuwider läuft; ſondern ſie verlangt, daß Jeder ſich ſelbſt liebe; das, was wirklich Nutzen bringt und zu größerer Vollkommenheit erhebt, zu erreichen trachte, und überhaupt ſein Weſen an ſich ſelbſt zu erhalten ſich bemühe. Dies iſt ſo gewiß, wie der Satz: Das Ganze iſt größer als ſein Theil. Da aber die Tugend in nichts Anderem beſteht, als im Handeln nach den Geſetzen der eigenen Natur, und ein Jeder ſein Daſeyn nur nach den Geſetzen ſeiner eigenen Natur zu erhalten vermag; ſo folgt hieraus: a) daß das Fundament der Tugend ſey, ſein eigenes Daſeyn zu erhalten, und die Glückſeligkeit darauf beruhe, daß der Menſch dieſes bewirken könne; b) daß die Tugend

um

um ihrer ſelbſt willen zu begehren ſey, und nichts Vortrefflicheres oder für uns Nützlicheres exiſtire, um deſſen willen ſie begehrt werden möchte; c) daß diejenigen, welche ſich ſelbſt umbringen, ihre freye Vernunft verloren haben, und von äußern ihrer Natur widerſtrebenden Urſachen ganz überwältigt worden ſind.

X. Wir können niemals bewirken, daß wir zur Erhaltung unſers Daſeyns keiner äußern Dinge bedürften, und ohne alle wechſelſeitige Verbindung mit denſelben leben könten. In Hinſicht auf unſern Geiſt, würde auch unſer Verſtand unvollkomner ſeyn, wenn der Geiſt allein vorhanden wäre, und nichts außer ſich ſelbſt erkennte. Es giebt viele Dinge außer uns, die uns nützlich und eben darum begehrenswerth ſind. Unter dieſen ſind die vorzüglichſten diejenigen, welche mit unſerer Natur völlig zuſammenſtimmen. Werden z. B. zwey Individuen derſelben Natur mit einander verbunden, ſo machen ſie eine Perſon aus, deren Vermögen doppelt ſo groß iſt, als vorher das individuelle eines Jeden einzeln war. Nun iſt aber dem Menſchen nichts nützlicher, als der Menſch, und die Menſchen können daher zur Erhaltung ihres Daſeyns nichts mehr wünſchen und begehren, als daß Alle mit Allen ſo zuſammenſtimmen mögen, daß ihre Geiſter und Körper gleichſam Einen Geiſt und Einen Körper ausmachen; Alle, ſoviel an ihnen iſt, ihr Daſeyn erhalten, und nach dem ihnen gemeinſchaftlich Nützlichen ſtreben. Es erhellt hieraus, daß diejenigen Menſchen, welche durch die Vernunft regiert werden, d. i. Menſchen, die nur nach Anleitung der Vernunft ſuchen, was ihnen nützlich iſt, nichts für ſich begehren, was ſie nicht auch für Andere begehren würden, und alſo gerecht, treu und edel ſind. Dies ſind

die

die praktiſchen in Hinſicht auf die Affecten, welche **Spinoza** nach ſeiner Methode weiter ausgeführt und demonſtrirt hat. Er ſchärſt hier vornehmlich ein, daß das Princip: Jeder ſey verbunden, nur nach dem zu trachten, was ihm nützlich iſt, keinesweges ein Princip der Eigenſucht und Immoralität, ſondern vielmehr der Grund der Tugend und Frömmigkeit ſey. Er geht daher hier auch von dem Beweiſe des Satzes aus: Jeder begehrt oder verabſcheuet nach den Geſetzen ſeiner Natur nothwendig Alles, was er für ein Gut oder für ein Uebel hält.

Der letzte Abſchnitt der Ethik des **Spinoza** iſt, wie ſchon oben bemerkt worden, eine Unterſuchung der menſchlichen **Freyheit**, oder des Vermögens, welches der Vernunft über die Affecten zukomt, durch deſſen Beſitz und Anwendung ſich der Weiſe von dem Thoren unterſcheidet. Eine unbedingte Herrſchaft hat die Vernunft über die Affecten keinesweges. Den Stoikern, welche ihr jene einräumten, widerſpricht die Erfahrung. Auch gegen **Des Cartes**, der aus ſeinen phyſiologiſchen Hypotheſen über die Natur der Seele und ihr Vermögen zur Direction der Lebensgeiſter im Körper folgerte: es ſey keine Seele ſo ſchwach, die nicht, wenn ſie gut gebildet würde, eine abſolute Gewalt über ihre Leidenſchaften erwerben könne, erklärt ſich **Spinoza** ſehr beſtimt, und verwirft jene phyſiologiſchen Hypotheſen ſchlechthin *). **Die Vernunft**

*) *Spinozae* Ethic. P. V. praef. Opp. poſth. p. 235. Profecto mirari ſatis non poſſum, quod vir philoſophus, qui firmiter ſtatuerat, nihil deducere, niſi ex principiis per ſe notis, et nihil affirmare, niſi quod clare et diſtincte perciperet, et qui toties Scholaſticos reprehenderat, quod per occultas qualitates res obſcuras vo-

nunft kann allein dadurch die Affecten mäßigen, oder vielmehr zur Mäßigung derſelben beytragen, daß ſie die Mittel dazu deutlich und beſtimt erkennt. In dieſer Erkentniß liegt der Character der Weisheit im Gegenſatze mit der Thorheit. Als Axiome nimt Spinoza hier wiederum folgende an: Wenn in demſelben Subjecte zwey entgegengeſetzte Handlungen ſtatt finden, ſo wird nothwendig bey beyden, oder bey einer derſelben, eine Veränderung eintreten müſſen, bis ſie aufhören, einander entgegengeſetzt zu ſeyn. — Die Macht der Wirkung wird beſtimt durch die Macht der Urſache, da das Weſen jener durch das Weſen dieſer beſtimt wird.

Ich will auch aus dieſem Abſchnitte der Ethik des Spinoza die wichtigſten Lehrſätze ausheben:

I. So wie die Gedanken und Vorſtellungen der Gegenſtände im Geiſte verknüpft ſind, ſo ſind es auch genau die körperlichen Affectionen und die Bilder der Gegenſtände im Körper.

II. Wenn wir eine Gemüthsbewegung oder einen Affect von der Idee der äußern Urſache deſſelben trennen, uud mit andern Ideen verbinden, ſo werden die Liebe

voluerint explicare, hypotheſin ſumat omni occulta qualitate occultiorem. Quid, quaeſo, per mentis et corporis unionem intelligit? Quem, inquam, clarum et diſtinctum conceptum habet cogitationis arctiſſime unitae cuidam quantitatis portiunculae? Vellem ſane, ut hanc unionem per proximam ſuam cauſam explicuiſſet. Sed ille Mentem a Corpore adeo diſtinctam conceperat, ut nec hujus unionis, nec ipſius Mentis, ullam ſingularem cauſam aſſignare potuerit; ſed neceſſe ipſi fuerit, ad cauſam totius Univerſi h. e. ad Deum recurrere.

liebe oder der Haß gegen dieſe äußere Urſache, ſo wie auch die Gemüthsbewegungen, welche aus dieſen Affecten entſpringen, dadurch aufgehoben.

III. Der leidenſchaftliche Affect hört auf leidenſchaftlich zu ſeyn, ſobald wir uns eine deutliche und beſtimte Vorſtellung davon machen. Der leidenſchaftliche Affect iſt eine verworrene Idee, und verliert folglich ſeinen Charakter, wenn die verworrene Vorſtellung in eine deutliche verwandelt wird. Der Affect iſt daher um ſo mehr in unſerer Gewalt, und der Geiſt leidet um ſo weniger davon, je genauer wir ihn kennen. Es giebt aber keinen Affect, wovon wir nicht eine deutliche und beſtimte Idee uns machen könten, und alſo hängt es von einem Jeden ab, ob er ſich mehr oder weniger von den Affecten tyranniſiren laſſen will. Hierbey iſt zu bemerken, daß es dieſelbe Neigung oder Begierde ſey, wodurch der Menſch ſowohl handelt als leidet in dem Sinne, in welchem Spinoza dieſe Wörter nimt. Alle Menſchen ſtreben z. B. von Natur danach, Andere ihrer Willkühr zu unterwerfen; in einem Menſchen, der nicht durch Vernunft regiert wird, iſt dieſes Streben eine Leidenſchaft (paſſio), Ehrſucht oder Hochmuth; hingegen in einem Menſchen, der den Vorſchriften der Vernunft folgt, iſt es ein Handeln oder Tugend (actio, virtus), die Edelmuth, Wohlwollen, genannt wird. Kurz alle Begierden ſind nur inſofern Leidenſchaften, als ſie aus inadäquaten Ideen entſpringen; ſie werden aber Tugenden oder Handlungen, wenn ſie durch adäquate Ideen erzeugt werden. Uebrigens exiſtirt gegen die Affecten und ihr Uebermaaß kein beſſeres Mittel, und das zugleich in unſerer Gewalt iſt, als eine deutliche Erkentniß derſelben, da kein anderes

res höheres Vermögen des Verſtandes exiſtirt, als das zu denken und adäquate Ideen zu bilden.

IV. Der Affect gegen einen Gegenſtand, welchen wir uns als frey vorſtellen, und ohne die Urſachen zu kennen, durch welche derſelbe zum Handeln determinirt wird, den wir alſo weder als nothwendig, noch als möglich, noch als zufällig vorſtellen, iſt unter gleichen Umſtänden von allen Affecten der ſtärkſte.

V. Sofern der Geiſt die Gegenſtände als nothwendig denkt, hat er eine größere Gewalt über die Affecten, oder leidet weniger von ihnen. Die Traurigkeit über den Verluſt eines Guts wird gar ſehr gemindert, oder verliert ſich ganz, wenn man erwägt, daß doch das Gut auf keine Weiſe hätte erhalten werden können. Spinoza beſtimt außer dieſen angegebenen noch einige andere Verhältniſſe der Affecten zu ihren Urſachen und Gegenſtänden, in welchen ſie ſtärker oder ſchwächer auf den Geiſt wirken.

VI. Der Geiſt kann alle Affectionen des Körpers oder alle Bilder der Gegenſtände auf die Idee von Gott beziehen. Wer ſich und ſeine Affecten deutlich und beſtimt erkennt, liebt Gott. Dieſe Liebe zu Gott muß den Geiſt am meiſten beſchäfftigen.

VII. Gott hat gar keine Leidenſchaften, wird alſo auch nicht durch Freude oder Traurigkeit afficirt, liebt nichts und haßt nichts. Denn Gott hat lauter wahre und adäquate Ideen, und kann weder zu einer größern, noch zu einer geringern Vollkommenheit übergehen. Daher kann auch Niemand, der Gott liebt, danach ſtreben, daß Gott ihn wieder liebe; er würde damit begehren, daß Gott nicht Gott ſey. Die Liebe

gegen

gegen Gott kann auch nicht durch den Affect des Neides und der Zelotypie befleckt werden; vielmehr wird ſie befördert, je mehr Menſchen wir uns durch das gemeinſchaftliche Band der Liebe mit Gott vereinigt vorſtellen. Die Liebe gegen Gott iſt das höchſte Gut, nach welchem wir dem Ausſpruche der Vernunft gemäß trachten können; es iſt allen Menſchen gemeinſchaftlich, und wir begehren, daß ſich alle Menſchen desſelben erfreuen; Neid und Zelotypie können hier alſo gar nicht ſtatt finden.

Wenn man nun die Mittel zuſammen erwägt, welche der Verſtand gegen die Affecten anwenden kann, ſo erhellt, daß der Einfluß des Verſtandes auf die Affecten beſtehe: 1) in einer deutlichen Erkentniß derſelben; 2) in der Abſönderung des Affects von der Idee der äußern Urſache, welche wir dunkel vorſtellen; 3) in dem Zeitpuncte, wo die Affectionen, welche ſich auf die von uns erkanten Gegenſtände beziehen, diejenigen übertreffen, welche Gegenſtände angehen, die wir dunkel oder unvollſtändig vorſtellen; 4) in den Urſachen und ihrer größern Zahl, wodurch die Affectionen befördert werden, welche die gemeinſamen Eigenſchaften der Dinge oder die Gottheit angehn; 5) in der Ordnung, in welcher der Verſtand die Affecten auf einander folgen laſſen, und verknüpfen kann. Zur Erläuterung kann hier aber noch Folgendes dienen. Wir nennen Affecten ſtark, wenn wir den Affect eines Menſchen mit dem eines andern vergleichen, und ſehen, daß der Eine mehr als der Andere mit demſelben Affecte kämpfe, oder mehr dadurch als der Andere afficirt und bewegt werde. Denn die Kraft jedes Affects wird beſtimt durch die Kraft der äußern Urſache in Vergleichung mit der, welche auf

uns wirkt. Das Vermögen des Verſtandes aber beſteht lediglich in der Erkentniß; ſo wie das Unvermögen oder die Leidenſchaft in der Privation dieſer, oder in dem, was die Ideen inadäquat macht; woraus fließt, daß derjenige Verſtand am meiſten von Leidenſchaften beherſcht werde, der die meiſten inadäquaten Ideen hat, und im Gegentheile der am ſelbſtthätigſten ſey, welcher die Gegenſtände am deutlichſten und beſtimteſten erkennt. Ferner der Kummer und traurige Zuſtand des Gemüths entſpringt vorzüglich aus einer zu großen Liebe zu einer Sache, die doch vielen Veränderungen unterworfen iſt, und die wir niemals ganz in unſere Gewalt zu bringen im Stande ſind. Niemand iſt über Etwas betrübt oder ängſtlich, was er nicht liebt, und Ungerechtigkeit, Feindſchaft, Argwohn, können nur von der Liebe gegen Dinge herrühren, die nicht von uns abhangen. Deßwegen iſt leicht einzuſehen, wieviel eine deutliche und beſtimte Erkentniß der Dinge, deren Fundament die Erkentniß Gottes ſelbſt iſt, über die Affecten vermöge, als welche ſie, ſoferne ſie Leidenſchaften ſind, wo nicht ganz aufhebt, doch ſehr in Anſehung ihrer tyranniſchen Gewalt über den Menſchen mindert. Eben dieſe Erkentniß erzeugt auch die Liebe zu dem Unveränderlichen und Ewigen, die immer in unſerer Gewalt iſt, ſtets wachſen kann, und das Beſtreben zur Folge hat, nicht durch Laſter befleckt zu werden.

Spinoza geht zur Entwickelung ſeiner Begriffe von der Fortdauer der Seele ohne ihr Verhältniß zum Körper (d. i. nach dem Tode) über:

VIII. Der Verſtand kann ſich nichts vorſtellen, und auch ſich nicht vergangener Dinge erinnern, als während der Fortdauer des Körpers; denn er kann die

wirk-

wirkliche Exiſtenz ſeines Körpers, und auch die Affectionen des Körpers, die er als wirklich vorſtellt, nur ſo lange vorſtellen, als dieſer Körper ſelbſt exiſtirt und Affectionen hat. Gleichwohl iſt in Gott nothwendig eine Idee, welche das Weſen dieſes und jenes Körpers unter dem Begriffe der Ewigkeit darſtellt, da Gott die Urſache nicht nur der Exiſtenz dieſes und jenes einzelnen Körpers, ſondern auch des Weſens derſelben iſt, welches alſo von der Gottheit zufolge einer ewigen Nothwendigkeit gedacht werden muß.

IX. Der menſchliche Geiſt kann nicht ſchlechthin mit dem Körper vernichtet werden, ſondern es bleibt Etwas von ihm übrig, das ewig iſt. Die Idee, welche in Gott nothwendig das Weſen des Körpers ausdrückt, bezieht ſich auch auf den menſchlichen Geiſt. Dem Geiſte wird aber nur eine in der Zeit beſtimbare Dauer beygelegt, ſofern er die wirkliche Exiſtenz des Körpers ausdrückt, die eine Dauer in der Zeit iſt. Man legt demnach dem Geiſte bloß eine Fortdauer bey, ſo lange der Körper fortdauert. Da aber doch etwas vorhanden iſt im menſchlichen Geiſte, was nach einer ewigen Nothwendigkeit durch das Weſen Gottes ſelbſt begriffen wird, ſo muß jenes zum Weſen des menſchlichen Geiſtes gehörige Etwas nothwendig ewig ſeyn.

Nicht zu vergeſſen iſt hier, daß die Idee, welche das Weſen des Körpers mit dem Merkmale der Ewigkeit ausdrückt, zwar ein gewiſſer Modus des Denkens iſt, der zum Weſen des Verſtandes gehört und nothwendig iſt. Indeſſen iſt doch die Erinnerung unmöglich, daß wir vor unſerm Körper exiſtirt hätten, weil es hiervon im Körper gar keine Spur geben, auch die Ewigkeit nicht durch die Zeit beſtimt

werden, oder irgend eine Relation zu dieſer haben kann. Wenn wir uns aber auch dieſer Exiſtenz vor dem Körper nicht erinnern, ſo fühlen wir doch, daß unſer Geiſt, ſoweit er das Weſen des Körpers im Begriffe der Ewigkeit einſchließt, ewig ſey, und daß ſeine Exiſtenz nicht durch die Zeit beſtimt oder durch die Fortdauer erklärt werden könne. Man kann alſo von unſerm Geiſte nur inſofern ſagen, daß er fortdaure, oder ſeine Exiſtenz kann durch die Zeit beſtimt werden, ſofern er die wirkliche Exiſtenz des Körpers ausdrückt, und eben dadurch das Vermögen hat, die Exiſtenz der Dinge in der Zeit zu beſtimmen und als fortdauernd zu betrachten.

X. Was der Geiſt unter dem Begriffe der Ewigkeit denkt, denkt er nicht dadurch, daß er die wirkliche Exiſtenz des Körpers begreift; ſondern umgekehrt dadurch, daß er das Weſen des Körpers mit dem Merkmale der Ewigkeit verbindet. Soweit aber der Geiſt ſich ſelbſt und den Körper unter dem Begriffe der Ewigkeit denkt, hat er nothwendig eine Erkentniß Gottes, und weiß, daß er in Gott iſt, und von Gott begriffen wird. Denn die Ewigkeit iſt das Weſen ſelbſt und involvirt ſeine Exiſtenz; alſo Dinge unter dem Begriffe der Ewigkeit denken, heißt Dinge denken, die durch das Weſen Gottes als Realitäten begriffen werden.

XI. Was dem ewigen Weſen nach von uns erkannt wird, vergnügt uns mittelſt der begleitenden Idee von Gott als der Urſache. Es bewirkt die vollkommenſte Ruhe und Seligkeit des Geiſtes. Nothwendig entſpringt aus jener Erkentniß die intellectuale Liebe Gottes, die ihrer Natur nach ewig iſt. Hat dieſelbe gleich nie einen Anfang gehabt, ſo

hat

hat ſie doch alle Vollkommenheiten der Liebe, als wenn ſie entſtanden wäre. Beſteht die Freude in einem Uebergange zur größern Vollkommenheit, ſo kann die Seligkeit nur darin beſtehn, daß der Geiſt dieſe Vollkommenheit ſelbſt beſitzt.

XII. Der Geiſt iſt nur während der Fortdauer des Körpers den Affecten unterworfen, welche Paſſionen werden können; denn der Affect iſt eine Einbildung, welche den gegenwärtigen Zuſtand des Körpers andeutet. Daher kann keine Liebe, außer der intellectualen, ewig ſeyn. Bey der gemeinen Denkart der Menſchen bemerken wir, daß ihr Geiſt zwar ſeiner Ewigkeit ſich bewußt iſt, daß ſie aber dieſelbe mit der Dauer verwechſeln, und ſie der Imagination oder dem Gedächtniſſe beylegen, welche ſie auch nach dem Tode zu behalten glauben.

XIII. Gott liebt ſich ſelbſt mit einer unendlichen intellectualen Liebe. Die intellectuale Liebe des menſchlichen Geiſtes gegen Gott iſt die Liebe Gottes ſelbſt, nicht ſofern er unendlich iſt, ſondern ſofern er durch das Weſen des menſchlichen Geiſtes, wenn es im Begriffe der Ewigkeit gedacht wird, erklärt werden kann, d. i. die intellectuale Liebe des menſchlichen Geiſtes zu Gott iſt ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott ſich ſelbſt liebt. Es folgt hieraus, daß Gott, ſofern er ſich ſelbſt liebt (intellectual), die Menſchen liebt, und daß die Liebe Gottes zu den Menſchen, und die intellectuale Liebe des menſchlichen Geiſtes zu Gott Eins und daſſelbe ſind.

Unſer ganzes **Heil**, oder unſere **Glückſeligkeit** und **Freyheit** beruht alſo auf einer beſtändigen und ewigen Liebe zu Gott, oder der Liebe Gottes zu den Menſchen.

XIV. Es iſt nichts vorhanden in der Natur, was der intellectualen Liebe entgegengeſetzt wäre, oder ſie aufheben könte. Sie folgt aus der Natur des Geiſtes nothwendig, ſofern dieſe als ewige Wahrheit durch die Natur Gottes betrachtet wird. Könte etwas jener Liebe entgegengeſetzt ſeyn, ſo wäre es der Wahrheit entgegengeſetzt, und das, was die Liebe aufheben könte, würde auch das Wahre zum Falſchen machen, was ungereimt iſt.

XV. Je mehr Jemand das Weſen Gottes erkennt und Gott liebt, deſto weniger leidet er von den böſen Affecten, und deſto geringer iſt ſeine Furcht vor dem Tode. Ueberhaupt je vollkomner ein Ding iſt, deſto mehr handelt es, und deſto weniger leidet es; und umgekehrt je mehr es handelt, deſto vollkomner iſt es.

Wenn wir auch nicht wüßten, daß die Seele unſterblich wäre, würden wir doch Frömmigkeit und Religion, als die nothwendigſten moraliſchen Bedürfniſſe des Menſchen betrachten müſſen. Denn das erſte und einzige Fundament der Tugend, oder eines vernünftigen und glücklichen Lebens, iſt: Das Nützliche zu ſuchen. Auf die Beſtimmung des Nützlichen aber hat die Ewigkeit der Seele gar keinen Einfluß. Gleichwohl ſcheint die gemeine Denkart dieſem entgegengeſetzt zu ſeyn. Der große Haufen meynt, inſofern frey zu handeln, als er ſeinen Lüſten nachhängt, und ſeine Freyheit aufzuopfern, ſoweit er ſich durch die Religion gebunden fühlt. Daher iſt ihm die Frömmigkeit eine Zwangsſache, zu der er nur theils durch die Hoffnung einer Belohnung nach dem Tode, theils durch die Furcht vor ſchrecklichen Höllenſtrafen bewogen werden kann. Glaubt er im Gegentheile, daß

die Seelen zugleich mit den Körpern untergingen, ſo richtet er ſich auch ganz nach ſeinen ſinnlichen Begierden und wirft ſich lieber dem blinden Glücke in die Arme, als daß er ſeiner Vernunft folgte. Dies iſt nun, ſagt Spinoza, eben ſo ungereimt, als wenn Jemand deßwegen, weil er nicht glaubte, er werde den Körper ewig mit guten Nahrungsmitteln ernähren können, ſich lieber mit tödtlichen Giften ſättigen, oder weil er einſähe, daß der Geiſt nicht ewig und unſterblich ſey, lieber wahnſinnig und ohne alle Vernunft handeln wollte.

Die Seligkeit iſt nicht die Belohnung der Tugend, ſondern ſie iſt die Tugend ſelbſt. Wir freuen uns derſelben nicht, weil wir unſere Lüſte einſchränken; ſondern im Gegentheile, weil wir uns ihrer freuen, ſind wir zur Einſchränkung unſerer Lüſte fähig. Die Seligkeit beſteht in der Liebe gegen Gott; dieſe bezieht ſich auf den Geiſt, ſofern er handelt, und iſt alſo nicht von der Tugend verſchieden. Je mehr aber der Geiſt ſich der Liebe zu Gott oder der Seligkeit erfreut, deſto deutlicher iſt ſeine Erkentniß, deſto mehr Gewalt hat er alſo auch über die Affecten überhaupt, und deſto weniger leidet er von den böſen Affecten. Da nun das menſchliche Vermögen zur Beherſchung der Affecten bloß auf der Erkentniß des Verſtandes beruht, ſo folgt, daß Niemand glückſelig iſt, weil er die Affecten beherſcht, ſondern daß umgekehrt das Vermögen, die Affecten zu beherſchen, eine Folge der Glückſeligkeit iſt.

Die Darſtellung des Einfluſſes des Verſtandes auf die Affecten, oder der Freyheit des Geiſtes ſoweit ſie ſtatt findet, ſagt Spinoza am Schluſſe ſeiner Ethik, zeigt, wie viel der Weiſe vor dem Unwiſſenden voraus habe, der bloß durch Triebe und Begier-

den in ſeinen Handlungen beſtimmt wird. Der Unwiſſende wird durch äußere Urſachen auf mancherley Weiſe hin und her getrieben; er genießt niemals die wahre Ruhe des Geiſtes; er lebt gleichſam ohne ſich ſeiner, Gottes, und der Dinge als von ihm verſchieden bewußt zu ſeyn; und ſobald er aufhört zu leiden, hört er auch auf, zu exiſtiren. Der Weiſe aber als ſolcher betrachtet wird kaum in ſeinem Gemüthe beunruhigt; er lebt ſich ſeiner, der Gottheit, und der ewigen Nothwendigkeit der Dinge bewußt; er hört alſo eigentlich nie auf zu exiſtiren, und genießt die wahre Geiſtesruhe. Iſt gleich der Weg, welcher zu dieſem Ziele führt, ſehr ſchwer, ſo läßt er ſich doch finden und verfolgen. Wirklich muß er ſchwer zu entdecken und zu verfolgen ſeyn, weil ſo wenig Menſchen ihn kennen und wandeln. Denn wenn das Kleinod und Heil des Menſchen ſo leicht zu erringen ſtände, wie wäre es möglich, daß es faſt von Allen vernachläſſigt oder verfehlt würde? Omnia praeclara tam difficilia quam rara ſunt.

*
* *

Nach dieſer Entwickelung des eigentlich metaphyſiſchen Syſtems des Spinoza, wie er es in ſeiner Ethik vorgetragen hat, will ich zunächſt Etwas von dem Inhalte ſeiner übrigen Schriften ſagen. Der Tractatus politicus darf nicht, wiewohl es häufig von Literatoren geſchehen iſt, mit dem Tractatus theologico politicus verwechſelt werden. Jener hat politiſche Unterſuchungen im ſtrengſten Sinne zum Gegenſtande. Es war die Abſicht des Spinoza dabey, zu zeigen, wie eine bürgerliche Geſellſchaft, ſie mag nun eine monarchiſche oder ariſtokratiſche oder demokratiſche Verfaſſung haben, eingerichtet werden müſſe, damit ſie nicht in Tyranney

rannen ausarte, und die öffentliche Ruhe, Sicherheit und Freyheit der Bürger ſoviel wie möglich erhalten werden. Man erwähnt des Spinoza in der Geſchichte des natürlichen Statsrechts und der Politik ſelten, weil man gewöhnlich über ſeiner Ethik, als der vornehmſten Quelle ſeines philoſophiſchen Syſtems, ſeine übrigen Schriften vergißt oder weniger beachtet; aber er verdient auch von dieſer Seite die vorzüglichſte Aufmerkſamkeit, zumal da ſeine Vorſtellungsart hier nicht minder paradox iſt, als ſeine metaphyſiſche.

Spinoza hat das Werk nicht ganz vollendet; er wollte auch über die beſte Einrichtung einer demokratiſchen Verfaſſung, über die Geſetzgebung, und andere politiſche Gegenſtände ſich erklären, nach einem Briefe an einen ſeiner Freunde; allein er wurde durch den Tod daran gehindert, und iſt bey dem Abſchnitte über die Ariſtokratie ſtehn geblieben.

Gleich im Anfange des Tractats macht Spinoza eine ſehr richtige Bemerkung über einen gewöhnlichen Fehler der Politiker, die für ſeine eigene Unterſuchung ein günſtiges Vorurtheil erregen kann. Die Politiker, ſagt er, pflegen ſich gar nicht die Menſchen zu denken, wie ſie ſind, ſondern, wie ſie nach ihrer Meynung und ihrem Wunſche ſeyn ſollten. Daher iſt ihre Politik gemeiniglich eine Satire auf die Menſchen, und kann nie in der Wirklichkeit angewandt werden. Sie beſteht aus Hirngeſpinſten und Träumen, die ſich nur in Utopien, oder im goldnen Zeitalter der Dichter, wo es aber gar keiner Statseinrichtungen bedarf, ausführen laſſen. Daher rührt auch die Meynung, daß unter allen praktiſchen Wiſſenſchaften die politiſche Theorie am meiſten mit der

Praxis

Praxis in Widerſpruche ſtehe, und zur Regierung eines Stats Niemand ungeſchikter ſey, als Theoretiker und Philoſophen. Die wirklichen Statsmänner auf der andern Seite ſcheinen mehr das Wohl der Menſchen zu hindern und ihrer Freyheit nachzuſtellen, als beyde zu beſördern; ſie gelten im Urtheile des Publicum's aus dieſem Grunde mehr für Schlauköpfe, als für Weiſe. Die Erfahrung lehrt ſie, daß wo Menſchen ſind, es auch an Laſtern und Verbrechen nicht fehle; indem ſie alſo durch Mittel, welche eben jene Erfahrung an die Hand giebt, und zwar, welche mehr die Furcht, als die Vernunft empfiehlt, der Bosheit der Menſchen zuvorzukommen und abzuhelfen ſuchen, ſcheinen ſie der Religion zuwider zu handeln. Wenigſtens werden die Theologen mit ihnen unzufrieden, welche wähnen, die obrigkeitliche Gewalt müſſe die Menſchen nach denſelben Regeln der Frömmigkeit behandeln, die den Privatmann in ſeinem Verhalten gegen ſeine Mitmenſchen verpflichten. Gleichwohl iſt außer Zweifel, daß die praktiſchen Statsmänner weit treffender über politiſche Gegenſtände geſchrieben haben, als die Philoſophen und Theologen; denn da ſie die Erfahrung zur Führerinn nahmen, ſo lehrten ſie nichts, was dieſe nicht beſtätigte.

Die Erfahrung zeigt auch in der That ſchon alle Arten von Statsverfaſſungen, die ſich denken laſſen, wenn Menſchen verträglich leben ſollen, und zugleich die Mittel, wodurch der große Haufen regiert, und innerhalb gewiſſer Schranken gehalten werden kann. Es läßt ſich hier ſchwerlich etwas erſinnen, das in der Praxis ausführbar wäre, was nicht bereits bey dieſem oder jenem Volke verſucht iſt, und deſſen

Werth oder Unwerth alſo nicht durch die Geſchichte beurkundet würde.

Meine Abſicht iſt alſo nicht, fährt Spinoza fort, eine neue und unerhörte politiſche Theorie aufzuſtellen, ſondern nur das, was mit der Praxis und der menſchlichen Natur ſelbſt am beſten übereinſtimt, auf eine feſte und unbezweifelbare Wiſſenſchaft zurückzuführen. Ut ea, quae ad hanc ſcientiam ſpectant, eadem animi libertate, qua res mathematicas ſolemus, inquirerem, ſedulo curavi, humanas actiones non videre, non lugere, neque deteſtari, ſed *intelligere;* atque adeo humanos affectus, ut ſunt amor, odium, ira, invidia, gloria, miſericordia, et reliquae animi commotiones, non ut humanae naturae vitia, ſed ut proprietates complexus ſum, quae ad ipſam ita pertinent, ut ad naturam aeris aeſtus, frigus, tempeſtas, tonitru et alia hujusmodi, quae tametſi incommoda ſunt, neceſſaria tamen ſunt, certasque habent cauſas, per quas eorum naturam intelligere conamur, et mens eorum vera contemplatione aeque gaudet, ac earum rerum cognitione, quae ſenſibus gratae ſunt.

Die Menſchen ſind nothwendig gewiſſen Affecten unterworfen. Sie haben Mitleiden mit denen, welchen es übel geht, und beneiden dagegen die Glücklichen; ſie ſind mehr zur Rache als zur Großmuth und Verzeihung zugefügter Beleidigungen geſtimt. Jeder ſtrebt danach, daß Andere ſich nach ſeinen Neigungen und Wünſchen bequemen, daß ſie billigen oder verwerfen, was er billigt oder verwirft; und da folglich Alle herſchen wollen, ſo gerathen ſie in Colliſionen, bemühen ſich einander zu unterdrücken, und der, welcher die Oberhand behält, freut ſich weniger über ſeinen

ſeinen eigenen Vortheil, als über den Schaden des Andern. Freylich kennen Alle die Vorſchrift der Religion: Jeder ſoll ſeinen Nächſten lieben, wie ſich ſelbſt, und alſo auch das Recht des Andern, wie das ſeinige, beobachten; allein dieſe Ueberzeugung vermag wenig über die Affecten; ſie iſt höchſtens wirkſam auf dem Krankenbette, wo die Krankheit die Affecten geſchwächt hat, oder auch ſo lange Menſchen in der Kirche ſind, wo ſie keine Geſchäffte mit einander haben; im wirklichen Geſchäfftsleben, wo ihr Einfluß am nöthigſten wäre, hat ſie gar keinen. Die Vernunft kann allerdings, wie aus der Ethik erhellt, die Affecten einſchränken und mäßigen; aber es iſt äußerſt ſchwer, der Vernunft eine ſolche Bildung und Energie zu verſchaffen, ſo daß diejenigen, welche hoffen, daß der große Haufen je dazu gelangen werde, bloß nach der Vorſchrift der Vernunft zu leben und zu handeln, ſich ein Mährchen, ein goldnes Zeitalter der Dichter träumen.

Der Stat alſo, deſſen Wohlfarth bloß von der Rechtſchaffenheit derer abhängt, die ſeine Angelegenheiten verwalten, kann nicht beſtehen. Die Verfaſſung muß durchaus ſo eingerichtet werden, daß die Verwalter derſelben, ſie mögen durch Vernunft oder durch Affecten geleitet werden, gar nicht ſchlecht und widerrechtlich handeln können. Für die Sicherheit des Stats komt es durchaus nicht darauf an, was die Regenten bey Verwaltung desſelben für moraliſche Geſinnungen haben; wenn ſie den Stat nur recht verwalten! Die Freyheit des Geiſtes oder die Macht der Vernunft über die Affecten iſt eine Privattugend; die Tugend des Stats iſt Sicherheit.

Nach dieſen vorläufigen Erinnerungen geht Spinoza zur Entwickelung der ſtatsrechtlichen Principien über:

I. Das Vermögen der Naturdinge, wodurch ſie exiſtiren und wirken, iſt das Vermögen Gottes ſelbſt. Hieraus erhellt, was Naturrecht ſey. Da Gott ein Recht auf Alles hat, und dieſes Recht nichts Anders iſt, als ſeine Macht, ſoferne Gott als abſolut frey betrachtet wird; ſo folgt, daß jedes natürliche Ding auch ſo viel Recht von Natur habe, als ihm Vermögen der Exiſtenz und Thätigkeit zukomt, weil das natürliche Vermögen jedes Dinges, wodurch es exiſtirt und wirkt, kein anderes iſt, als die abſolut freye Macht Gottes ſelbſt. Naturrecht überhaupt iſt demnach nichts anders, als der Inbegriff der Regeln, nach welchen Alles geſchieht, oder das Vermögen der Natur ſelbſt.

II. Wäre die menſchliche Natur ſo beſchaffen, daß alle bloß nach den Vorſchriften der Vernunft lebten und handelten, ſo würde auch das Naturrecht, ſofern es insbeſondre den Menſchen eigen iſt, allein durch das Vermögen der Vernunft beſtimt werden. Da aber die Menſchen mehr durch blinde Begierde als durch Vernunft geleitet werden; ſo läßt ſich das menſchliche Naturrecht nicht allein durch die Vernunft, ſondern auch durch jeden Trieb zum Handeln, und der auf Selbſterhaltung abzweckt, beſtimmen. Was der Menſch thut, ſey es durch Vernunft, oder durch Begierde, thut er nur nach den Geſetzen und Regeln der Natur, d. i. von Rechtswegen.

Spinoza ſah mehrere Einwürfe voraus, die gegen ſein Rechtsprincip gemacht werden könten und

würden, und fügte alſo Erläuterungen hinzu, um ihnen zuvorzukommen. Man glaubt gemeiniglich, daß unwiſſende Menſchen die Ordnung der Natur mehr ſtören, als ihr folgen, und denkt ſich die Menſchen in der Natur, wie einen Stat im State. Der menſchliche Geiſt, nimt man an, werde nicht von Natururſachen, ſondern von Gott unmittelbar geſchaffen, und zwar von allen übrigen Dingen ſo unabhängig, daß er das abſolute Vermögen habe, ſich ſelbſt zu beſtimmen, und ſeine Vernunft richtig zu gebrauchen. Das Rechtsprincip könne alſo nicht ſchlechthin mit dem Streben nach Selbſterhaltung, oder mit jeder natürlichen Begierde verbunden ſeyn, ſondern nur mit der vernünftigen Freyheit.

Gleichwohl, erwiedert Spinoza, lehrt die Erfahrung hinlänglich, daß es urſprünglich nicht mehr in unſerer Gewalt ſey, eine geſunde Vernunft, als einen geſunden Körper zu haben; denn da jedes Ding, ſoviel es vermag, ſeine Exiſtenz zu erhalten ſucht, ſo iſt außer Zweifel, daß wenn es auf gleiche Weiſe von uns abhienge, nach der Vorſchrift der Vernunft zu leben, als durch blinde Begierden geleitet zu werden, alle der Vernunft folgen und mit Weisheit leben würden, was aber doch im geringſten nicht geſchieht. Trahit ſua quemque voluptas. Durch die Behauptung der poſitiven Theologie, daß die Urſache jenes Unvermögens die Erbſünde ſey, welche der menſchlichen Natur ſeit dem Falle der erſten Eltern anhafte, wird die Schwierigkeit nicht gehoben. War es in der Gewalt des erſten Menſchen zu ſtehn oder zu fallen, und hatte er dabey ſeine geſunde Vernunft und unverſehrte Natur; wie war es möglich, daß er wiſſentlich fiel? Beruft man ſich auf die Verführung des Teufels, ſo entſteht

ſteht die Frage: wer den Teufel ſelbſt verführte, wer ihn, die vollkommenſte aller endlichen Intelligenzen, zu einem ſolchen Grade des Wahnſinns brachte, daß er größer als Gott ſeyn wollte? Und wie kam es, daß der Menſch bey geſunder Vernunſt und als freyer Herr ſeines Willens ſich blenden und verführen ließ? Hatten ſowohl der Teufel als der erſte Menſch das Vermögen, ihre Vernunſt recht zu gebrauchen; ſo konten ſie nicht verführt werden; denn ſie mußten, ſo viel an ihnen war, ihre Natur und ihre geſunde Vernunſt in ihrer Exiſtenz zu erhalten trachten, und es wird vorausgeſetzt, daß dies in ihrer Gewalt war. Dennoch lehrt die Geſchichte, daß es nicht erfolgt ſey. Man muß folglich zugeben, daß es nicht in der Gewalt des erſten Menſchen ſtand, ſeine Vernunſt recht zu gebrauchen; daß er vielmehr den Affecten unterworfen war, wie wir.

Daß aber der Menſch, wie alle Individuen, ſein Seyn ſo viel möglich zu erhalten ſtrebt, kann Niemand leugnen. Der einzige hier mögliche Unterſchied könte daher rühren, daß der Menſch einen freyen Willen hat. Je mehr indeß der Menſch von uns als frey gedacht würde, je mehr würden wir gezwungen werden einzuräumen, daß er ſich ſelbſt nothwendig erhalten, und ſeiner Vernunſt mächtig ſeyn müſſe; was Jeder, der die Freyheit nicht mit der Zufälligkeit verwechſelt, auch zugeben wird. Denn die Freyheit iſt eine Tugend oder Vollkommenheit, und was beym Menſchen Unvermögen ausdrückt, kann nicht zu ſeiner Freyheit gerechnet werden. Der Menſch kann daher keinesweges frey genannt werden, weil er auch nicht exiſtiren und ſich ſeiner Vernunſt nicht bedienen kann, ſondern weil er das Vermögen hat, zu exiſti-

ren, und nach den Geſetzen ſeiner Natur thätig zu ſeyn. Je mehr wir alſo den Menſchen als frey betrachten, deſto weniger können wir ſagen, daß er ſeiner Vernunſt ſich nicht bedienen, und das Böſe ſtatt des Guten erwählen könne; und eben deßwegen, ſofern Gott abſolut frey exiſtirt, denkt und wirkt, exiſtirt, denkt und wirkt er auch nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur. Gott muß ohne Zweifel mit eben der Freyheit wirken, mit welcher er exiſtirt; ſo wie er alſo durch die Nothwendigkeit ſeiner Natur exiſtirt, ſo handelt er auch nach eben derſelben, d. i. er handelt abſolut frey.

Aus dem obigen ergiebt ſich, daß es nicht in der Gewalt des Menſchen ſey, immer die Vernunſt zu gebrauchen, und den höchſten Grad menſchlicher Freyheit anzuwenden; daß gleichwohl ein Jeder, ſoviel er vermag, ſein Seyn zu erhalten ſtrebe, und da jeder ſoviel Recht zu thun hat, als er zu thun vermag, daß Alles, was Jeder, der Weiſe wie der Thor, thut und unternimt, von ihm durchaus nach natürlichem Rechte (ſummo naturae jure) gethan und unternommen werde. Das Recht der Natur und die Naturordnung, unter welcher alle Menſchen gebohren werden und größtentheils leben, verbietet daher Nichts, als was Niemand begehrt und Niemand vermag, keinen Streit, Haß, Zorn, keine Liſt, überhaupt nichts, wozu eine Begierde oder Neigung antreibt. Die Natur überhaupt beſteht gar nicht bloß in den Geſetzen der menſchlichen Vernunſt, die freylich nur die Erhaltung der Menſchen und das ihnen wahrhaft Nützliche bezwecken; ſondern ſie beſteht aus unendlich vielen andern Dingen, die ſich auf die ewige Ordnung der ganzen Na-

zur gründen, von welcher der Menſch ein Theil iſt, durch deren Nothwendigkeit allein alle Individuen auf eine gewiſſe Weiſe zur Exiſtenz und Thätigkeit determinirt werden. Was uns alſo in der Natur lächerlich, ungereimt oder böſe ſcheint, ſcheint uns darum ſo, weil wir die Dinge nur zum Theile kennen, und die Ordnung und den Zuſammenhang des Natur-Ganzen größtentheils nicht kennen; weshalb wir denn verlangen, daß Alles nach den Vorſchriften unſerer Vernunft eingerichtet und regiert werden ſolle, ungeachtet das, was die Vernunft für ein Uebel erklärt, es nur in Beziehung auf die Geſetze unſerer Vernunft, aber gar nicht in Beziehung auf die Geſetze und die Ordnung des Welt-Ganzen iſt.

III. Ein jeder hat ein Recht auf den Andern, ſo lange dieſer in ſeiner Gewalt iſt, und er iſt nur ſo lange unabhängig, als er ganz nach ſeiner Neigung leben, alle Gewalt abwehren, und den Andern zum Erſatze des ihm etwa zugefügten Schadens nach Willkühr zwingen kann. Man kann aber Jemand ſowohl dem Körper nach in ſeiner Gewalt haben, als dem Geiſte nach: das letztere, indem man dem Andern Furcht einflößt, oder ihn durch Wohlthaten ſo verpflichtet, daß er ſeine freye Neigung aufgiebt, oder ihn betriegt. Dem Geiſte nach iſt alſo der Menſch unabhängig, ſoweit er ſeine Vernunft völlig gebrauchen kann, und weil das Vermögen des Menſchen überhaupt nicht ſo ſehr durch die Stärke des Körpers, wie durch die Stärke des Geiſtes beſtimmt wird, ſo iſt derjenige am unabhängigſten, der am meiſten Vernunft hat, und durch ſie geleitet wird. Spinoza nennt den Menſchen in dem Maaße frey, in welchem die Vernunft ihn leitet, weil er dann durch Urſachen,

die aus ſeiner eigenen Natur adäquat ſich begreifen laſſen, zum Handeln beſtimt wird, obgleich die Determination nothwendig iſt; denn die Freyheit hebt die Nothwendigkeit des Handelns nicht auf, ſondern ſetzt ſie vielmehr.

IV. Die Gültigkeit und Verbindlichkeit eines gegebenen Verſprechens dauert nur ſo lange, als der Wille des Verſprechenden unverändert derſelbe bleibt. Denn wer das Vermögen hat, ſein Wort zu brechen, hat in der That ſein Recht noch nicht aufgegeben, ſondern nur es aufzugeben verſprochen. Wenn er alſo, da er nach Naturrecht ſein eigener Richter iſt, urtheilt (er mag ſich hierin irren oder nicht, denn Irren iſt menſchlich), daß die Erfüllung des Verſprechens ihm mehr Schaden als Nutzen bringen werde, ſo hat er das natürliche Recht, ſein Wort zurück zu nehmen.

V. Mehr Menſchen, die ihre Kräfte vereinigen, vermögen mehr, und haben folglich auch ein größeres Recht gegen die Natur, als jeder von ihnen allein. Nun ſind aber die Menſchen durch die Affecten des Neides, Zornes, Haſſes, einander entgegengeſetzt, und da ſie liſtiger als alle Thiere ſind, ſo hat der Menſch keinen gefährlichern Feind, als die Menſchen. Im Naturſtande iſt Jeder nur ſo lange unabhängig, als er ſich des Andern erwehren kann; das iſt aber bey einem Individuum im Verhältniſſe zu den Uebrigen unmöglich; ſo lange alſo das Naturrecht durch die Macht eines Jeden allein beſtimt wird, und auf Jedem allein beruht, ſo lange exiſtirt gar kein Naturrecht, als nur dem Begriffe und Namen nach, weil keine Möglichkeit ſtatt findet, es zu behaupten. Jeder vermag um ſo weniger, und hat folglich um ſo weniger Rechte, je mehr er Urſache hat, Andere zu fürchten. Das

zu

zu komt, daß die Menſchen ohne gegenſeitige Hülfleiſtung weder ihr Leben erhalten, noch ihren Geiſt ausbilden können. Spinoza ſetzt demnach als Reſultat feſt: Das Naturrecht, was dem menſchlichen Geſchlechte eigen iſt, läßt ſich kaum in der Wirklichkeit denken, als wenn die Menſchen ihre Rechte vereinigen, den Boden, welchen ſie bewohnen, gegen fremde Gewalt vertheidigen, und nach einem gemeinſchaftlichen Willen leben können. Je mehr Menſchen ſich zu demſelben Zwecke mit einander verbinden, deſto größer wird ihr Recht.

VI. Wo Menſchen gemeinſchaftliche Rechte haben, und alle durch einen gemeinſchaftlichen Willen regiert werden, iſt einleuchtend, daß Jeder um ſo weniger Rechte habe, als die Uebrigen zuſammen genommen mächtiger ſind, als er; oder daß er überall kein Recht habe, als was ihm die Geſellſchaft einräumt. Hingegen iſt jeder verbunden zu leiſten, was ihm durch den gemeinſamen Willen befohlen wird, und kann von Rechts wegen dazu gezwungen werden.

VII. Das Recht, was durch die Macht der Menge beſtimt wird, heißt Oberherrſchaft (Imperium); es kann entweder monarchiſch, oder ariſtokratiſch, oder demokratiſch ausgeübt werden. Im Naturſtande kann Niemand gegen den Andern ein Unrecht oder Verbrechen begehn, weil hier nur das natürlich Unmögliche Unrecht iſt. Unrecht und Verbrechen laſſen ſich daher erſt in Beziehung auf einen Stat denken, wo durch die Verfaſſung des States Recht und Unrecht beſtimt ſind, und Niemand etwas von Rechts wegen thun oder unterlaſſen kann, als was er nach dem allgemeinen Willen des Stats thut oder unterläßt.

VIII. Das Recht der obrigkeitlichen Gewalt in einem State iſt kein anderes als das Naturrecht, was durch die Macht nicht jedes Einzelnen, ſondern der Menge, die hier gleichſam Ein Geiſt beſeelt, beſtimt wird. Auch der Stat hat nur ſo viel Recht, als er Macht hat, wie es im Naturſtande bey den Individuen derſelbe Fall iſt.

IX. Wollte der Stat einem jeden Bürger das Recht einräumen, nach ſeiner Willkühr zu leben, ſo würde er ſich ſelbſt vernichten, und kein Stat mehr bleiben; der Stat würde wieder in den Naturſtand verwandelt werden. Daraus fließt, daß möglicherweiſe kein Bürger im State nach ſeiner Willkühr leben könne, und das Naturrecht der Individuen im bürgerlichen Zuſtande wegfalle, ſoweit ſie nehmlich der Macht des Stats unterworfen ſind; denn an ſich betrachtet macht das Naturrecht jedes einzelnen Bürgers einen integrirenden Theil des Rechts des Stats aus, und geht alſo in dieſem Sinne keinesweges verloren. Kein einzelner Bürger des Stats hat auch ein Recht, die Geſetze nach ſeiner Einſicht und Willkühr auszulegen, weil er dadurch ſein eigener Richter werden, und ſich der Oberherrſchaft des Stats entziehen würde. Folglich ſteht der Bürger ganz unter der Gewalt des Stats, deſſen Geſetze er zu vollziehen verbunden iſt; er hat kein Recht darüber zu entſcheiden, was gerecht oder ungerecht, billig oder unbillig ſey; im Gegentheile muß er dasjenige für gerecht und billig erkennen, was nach dem Willen des Stats dafür gehalten werden ſoll.

Der Einwurf, es widerſpreche der Vernunft, ſich ganz der Gewalt eines Andern, und alſo auch der Gewalt des Stats zu unterwerfen, läßt ſich leicht

 wider=

widerlegen. Die Vernunſt lehrt nichts, was der Natur widerſtreitet; ſie kann folglich nicht lehren, daß Jeder im Naturſtande und unabhängig bleibe, weil die Menſchen von Affecten beherſcht einander aufreiben würden; im Gegentheil die Vernunſt fodert den Frieden, und dieſer iſt nur möglich, wenn die gemeinſchaftlichen Rechte des States unverletzt erhalten, und die Geſetze der Obrigkeit von den Individuen als Unterthanen ſtrenge befolgt werden. Ueberdem hat der Stat den Zweck, den Individuen die Beſorgniß äußerer zufälliger Widerwärtigkeiten zu nehmen, alles öffentliche Elend von dem gemeinen Weſen abzuhalten; was die Individuen für ſich auf keine Weiſe zu bewirken vermöchten. Der Stat gewährt daher dem Bürger ſo große Vortheile, daß wenn dieſer auch zuweilen auf Befehl jenes etwas thun muß, was ſeiner Vernunfteinſicht widerſpricht, dieſes Uebel doch gar ſehr dadurch vergütet wird; und unter zwey Uebeln ſoll auch nach der Vorſchrift der Vernunſt immer das kleinſte gewählt werden.

X. In Hinſicht auf die oberſte Gewalt des Stats iſt Folgendes im Allgemeinen zu bemerken: a) So wie derjenige Menſch im Naturſtande am mächtigſten und unabhängigſten iſt, der in ſeinen Handlungen am meiſten durch Vernunſt geleitet wird; ſo iſt auch derjenige Stat am mächtigſten und unabhängigſten, deſſen Verfaſſung und Verwaltung ſich auf Vernunſt gründet. Denn das Recht des Stats wird durch die Macht der Menge beſtimt, die von Einem Geiſte beſeelt wird. Es läßt ſich aber keine Vereinigung der Gemüther denken, wenn nicht der Stat vor allem Andern danach ſtrebt, was die geſunde Vernunſt als allen Menſchen nützlich lehrt. b) Der Stat hat nur

inſoweit Gewalt und Recht über die Unterthanen, als ſie ſeine Macht oder Drohungen fürchten, oder die Verfaſſung desſelben lieben. Das Recht des Stats erſtreckt ſich alſo nicht auf alle Dinge, zu deren Verrichtung Niemand durch Drohungen oder Belohnungen bewogen werden kann. Z. B. Niemand kann ſich der Freyheit des Urtheils begeben. Denn durch was für Belohnungen oder Drohungen könte ein Menſch bewogen werden, zu glauben: das Ganze ſey nicht größer als ſein Theil, oder: es exiſtire kein Gott, oder: der Körper, den er als begrenzt mit den Sinnen wahrnimt, ſey das unendliche Weſen u. dgl.? Eben ſo wenig kann der Menſch durch Belohnungen oder Drohungen dazu gebracht werden, daß er Jemanden liebe, den er haßt, oder haſſe, den er liebt. Hierher gehört auch Alles, was die menſchliche Natur ſo verabſcheuet, daß ſie es für ſchlimmer als jedes andere Uebel hält, z. B. gegen ſich ſelbſt ein Zeugniß abzulegen, ſeine Eltern zu tödten, den Tod nicht zu fliehen. Wollten wir einräumen, der Stat habe ein Recht, dergleichen zu gebieten, ſo geſchieht das in eben dem Sinne, als wenn man ſagt, der Menſch habe ein Recht, wahnſinnig und toll zu ſeyn. c) Auch das iſt nicht ein Object der Statsgewalt, was die Meiſten misbilligen. Denn die Menſchen vereinigen ſich nur zum State entweder aus gemeinſchaftlicher Furcht, oder um einen ihnen gemeinſchaftlich zugefügten Schaden zu rächen. Da nun die Gewalt des Stats durch die gemeinſchaftliche Macht der Menge beſtimt wird, ſo wird jene inſoweit verringert, als der Stat ſelbſt Veranlaſſung giebt, daß Mehrere ſich gegen ihn verbinden.

Spinoza wirft hier die Frage auf, ob der bürgerliche Stat, und der Gehorſam der Untertha-

nen,

nen, welchen jener ſodert, nicht der Ausübung der Pflichten gegen Gott oder der Religion Abbruch thue? Die Antwort iſt: So weit der menſchliche Geiſt ſeiner Vernunft folgt, ſteht er nicht unter einer höchſten Gewalt, ſondern iſt unabhängig. Die wahre Erkentniß und Liebe Gottes kann alſo eben ſo wenig als die Liebe des Nächſten einer Herrſchaft unterworfen werden; und da überdem die letzte zur Erhaltung des Friedens und der Einigkeit der Bürger beyträgt, ſo ſtimt ſie mit dem Zwecke des Stats vortrefflich zuſammen. Was den äußern Cultus betrifft, ſo kann dieſer der wahren Erkentniß und Liebe Gottes weder nützen noch ſchaden, und er iſt daher nicht ſo wichtig, daß der Friede und die öffentliche Ruhe um ſeinetwillen geſtört werden dürfte. Jeder kann demnach, in was für bürgerlichen Verhältniſſen er ſich auch befinden mag, die Gottheit mit wahrer Religion verehren, und ſeine religiöſen Pflichten ausüben. Nur die Sorge für die Ausbreitung der Religion muß er entweder der Gottheit ſelbſt, oder der höchſten Obrigkeit, die allein auf das Wohl des States zu ſehen hat, überlaſſen.

XI. Jeder Stat iſt, wie jedes Individuum im Naturſtande, nur inſofern unabhängig, als er für ſich ſelbſt vor Unterdrückung von einem andern State ſicher iſt; hingegen iſt er in eben dem Maaße abhängig, in welchem er die Macht eines andern States fürchtet, oder von ihm in der Vollziehung ſeines freyen Willens gehindert wird, oder der Hülfe deſſelben zu ſeiner Erhaltung und Vermehrung bedarf. Die Staten ſind aber allemal gegen einander natürliche Feinde, ſo wie die Individuen im Naturſtande es ſind. Wenn alſo ein Stat den andern mit Krieg überziehen, und

durch

durch Anwendung der äußerſten Gewalt unterjochen will, ſo darf er das von Rechts wegen thun; denn um Krieg zu führen, dazu iſt für den Stat nichts weiter erfoderlich, als es zu wollen. Ueber den Frieden kann der Stat nur mit Einwilligung des andern Stats etwas beſchließen. Das Recht des Krieges iſt daher jedem einzelnen State eigen; allein das Recht des Friedens ſetzt zum mindeſten zwey Staten voraus, die deßhalb mit einander einen Vertrag eingegangen ſind. Dieſer Vertrag dauert nur ſo lange, als eine Urſache deſſelben, Furcht vor Schaden oder Hoffnung eines Gewinns, obwaltet. Fällt eine ſolche Urſache bey dem einen oder dem andern State weg, ſo tritt er in ſeine vorige Unabhängigkeit zurück, und das Band, das ihn mit dem andern State verknüpfte, löſt ſich von ſelbſt. Jeder Stat kann folglich einen Vertrag brechen, ſobald er es gut findet, und man kann darum nicht ſagen, daß er hinterliſtig oder treulos handle, weil er ſein Wort bricht, ſobald er von dem andern nichts mehr zu fürchten oder zu hoffen hat. Denn dieſe Bedingung war bey jedem der Contrahenten gleich, (unabhängig zu ſeyn, wenn nichts mehr zu fürchten iſt, und ſich dieſer Unabhängigkeit nach Willkühr zu bedienen); auch wird jeder Vertrag auf die Zukunft nur unter der Suppoſition geſchloſſen, daß die dermaligen Umſtände dieſelben bleiben; und wenn dieſe ſich ändern, ändert ſich auch die Gültigkeit und Verbindlichkeit des Vertrags. Hat alſo ein Stat ſich zu beklagen, daß er von dem andern betrogen ſey, mit dem er verbündet war, ſo hat er gar keinen Grund dieſem wegen der Wortbrüchigkeit Vorwürfe zu machen; ſondern er muß vielmehr ſeine eigene Thorheit tadeln, daß er ſeine Wohlfarth einem andern State anvertraute, dem

ſeine

ſeine eigene Unabhängigkeit und das Intereſſe ſeiner eigenen Oberherrſchaft das höchſte Geſetz war. Uebrigens, ſetzt Spinoza hinzu, wird die Treue, deren Bewahrung die Vernunſt und Religion lehren, keinesweges aufgehoben; denn weder die Vernunſt noch die Bibel ſodern, daß man jedes gegebene Wort halten ſolle. Wenn ich z. B. Jemanden verſprochen habe, Silberzeug aufzubewahren, das er mir heimlich anvertraute, ſo bin ich gar nicht verbunden, Wort zu halten, ſobald ich erfahre oder zu wiſſen glaube, daß das Depoſitum geſtolnes Gut ſey; vielmehr werde ich gerechter handeln, wenn ich es dem wahren Eigenthümer wieder zuſtelle. Hat auf gleiche Weiſe die Obrigkeit eines Stats einem andern etwas zu leiſten verſprochen, wovon hernach die Zeitumſtände oder die Vernunſt zeigen oder zu zeigen ſcheinen, daß es dem gemeinen Wohle der Unterthanen nachtheilig ſey, ſo kann jene ihr Verſprechen zurücknehmen. Da ſonach die heilige Schrift nur im Allgemeinen die Vorſchrift giebt, ein Verſprechen zu erfüllen, die beſondern Fälle aber, welche auszunehmen ſind, dem Urtheile eines Jeden anheimſtellt, ſo lehrt ſie nichts, was den obigen Rechtsſätzen widerſpräche. Alle dieſe Rechtsſätze beruhen auf dem allgemeinen Streben der Menſchen nach Selbſterhaltung, welches allein ihre Rechte begründet, ſie mögen nun dabey durch Vernunſt, oder durch Affecten geleitet werden; und dieſes Princip muß man immer feſthalten, um Einwürfe abzulehnen, die etwa gegen die obige Theorie aus Misverſtand vorgebracht werden könten.

XII. So wie dem State das Recht der Geſetzgebung, der Auslegung und Anwendung der Geſetze, des Krieges und Friedens zuſteht, ſo hängt wiederum die

die Ausübung jenes Rechts von demjenigen allein ab, welcher die höchſte Gewalt in Händen hat.

Man kann fragen, ob der Regent ſelbſt an die Geſetze gebunden ſey, und folglich Verbrechen begehen könne? Da die Begriffe des Geſetzes und Verbrechens ſich nicht bloß auf die Rechte des Stats, ſondern auch auf die gemeinen Regeln aller Naturdinge, vorzüglich der Vernunft, erſtrecken, ſo kann man nicht ſchlechthin behaupten, daß der Stat an kein Geſetz gebunden ſey, und nichts verbrechen könne. Wäre der Stat den Geſetzen oder Regeln, ohne welche er nicht Stat ſeyn könte, gar nicht unterworfen, ſo würde der Stat nicht als ein Naturgegenſtand, ſondern als eine Chimäre zu betrachten ſeyn. Der Stat begeht alſo ein Verbrechen, wenn er Etwas thut oder zuläßt, was eine Urſache ſeines Ruins ſeyn kann. Man kann ihm in eben dem Sinne Verbrechen beymeſſen, in welchem die Philoſophen und Aerzte ſagen, daß die Natur fehle, wenn nehmlich der Stat gegen die Vorſchriften der Vernunft handelt. Denn der Stat iſt am meiſten ſui juris, wenn er durchaus der Vernunft folgt, anſtatt daß er ſich ſelbſt zerſtört, ſoferne er der Vernunft widerſtreitet.

Um ſeine Meynung zu verdeutlichen, bemerkt Spinoza, daß ſeine Behauptung: Jeder könne mit einer Sache, worauf er ein Recht hat, machen, was er wolle, nicht bloß durch das Vermögen des Handelnden, ſondern auch durch die Fähigkeit des Leidenden (der Sache) beſchränkt werde. (Cum dicimus, vnumquemque poſſe de re, quae ſui juris eſt, ſtatuere, quicquid velit, haec poteſtas non ſola agentis potentia, ſed etiam ipſius patientis aptitudine definiri debet). Wenn man z. B. einen Tiſch, welchen man

beſitzt,

beſitzt, von Rechts wegen gebrauchen darf, wozu man will, ſo wird damit nicht verſtanden, daß man den Tiſch zu etwas gebrauchen könne, wozu er unmöglich zu gebrauchen iſt. Eben ſo iſt der Satz, daß die Bürger eines Stats in der Gewalt desſelben ſind, nicht ſo zu verſtehen, als ob die Menſchen dadurch, daß ſie Bürger eines Stats werden, ihre menſchliche Natur verlieren und eine andere annehmen. Der Sinn iſt nur, daß die Bürger in gewiſſen beſondern Verhältniſſen Ehrfurcht dem State ſchuldig ſind, und wenn dieſe ihm verſagt wird, der Stat zugleich aufgehoben iſt. Der Stat muß folglich, um ſein Recht auf die Ehrfurcht der Bürger zu behaupten, die Gründe derſelben erhalten, weil er ſonſt ſelbſt an ſeinem Untergange ſchuld iſt. Nam iis, vel ei, qui imperium tenet, aeque impoſſibile eſt, ebrium aut nudum cum ſcortis per plateas currere, hiſtrionem agere, leges ab ipſo latas aperte violare ſeu contemnere, et cum his majeſtatem ſervare: ac impoſſibile eſt, ſimul eſſe et non eſſe. Subditos deinde trucidare, ſpoliare, virgines rapere, ſimilia, metum in indignationem, et conſequenter ſtatum civilem in ſtatum hoſtilitatis vertunt.

Nimt man aber die Geſetze bloß für das Privatrecht, und Vergehungen oder Verbrechen für ſolche Handlungen, welche durch das Privatrecht verboten ſind; ſo läßt ſich nicht behaupten, daß der Stat den Geſetzen unterworfen ſey, oder ſich gegen dieſelben vergehen könne. Die Regeln und Gründe der öffentlichen Ehrfurcht, welche der Stat um ſeiner ſelbſt willen erhalten muß, gehören nicht zum bürgerlichen Privatrechte, ſondern zum Naturrechte. Der Stat iſt an dieſe auf eben die Weiſe gebunden, wie der einzelne Menſch im Naturſtande verpflichtet iſt, um nicht Feind

gegen ſich ſelbſt zu ſeyn, daß er ſich nicht tödte, welche Verpflichtung gar keinen Gehorſam, im Gegentheile eine Freyheit der menſchlichen Natur ausdrückt. Hingegen die bürgerlichen Privatrechte hangen lediglich von dem Willen des Stats ab; dieſer braucht nur für ſeine eigene Freyheit zu ſorgen, und nichts anders für Recht oder Unrecht, Gutes oder Böſes, zu halten, als was ihm ſelbſt das eine oder das andere zu ſeyn ſcheint. Er hat alſo das Recht, ſowohl Geſetze nach Willkühr zu geben und auszulegen, als auch ſie abzuſchaffen, jeden Schuldigen zu begnadigen, und ſich ſelbſt von der Verbindlichkeit derſelben auszunehmen.

XIII. Der Zweck eines jeden States iſt Friede und öffentliche Sicherheit. Derjenige Stat iſt alſo der beſte, in welchem die Bürger friedlich mit einander leben, und ihre Rechte unverletzt erhalten werden. Man kann als gewiß annehmen, daß Aufruhr, bürgerlicher Krieg, Verachtung der Geſetze, nicht ſowohl der Schlechtigkeit und Verderbtheit der Unterthanen, als vielmehr der ſchlechten Verfaſſung und Verwaltung des Stats zuzuſchreiben ſind. Die Menſchen werden nicht als Bürger gebohren, ſondern ſie werden dazu gebildet. Ueberdem ſind die natürlichen Neigungen der Menſchen überall dieſelben. Herſcht alſo in einem State größere Bosheit und Ungerechtigkeit, und werden mehr Verbrechen in demſelben begangen, als in einem andern; ſo rührt dieſes zuverläſſig daher, daß der Stat nicht genug für die Ruhe der Bürger geſorgt, die gegenſeitigen Rechte und Verbindlichkeiten nicht weiſe genug beſtimt, und folglich auch nicht die abſolute Gewalt des Stats erworben hat. Eine bürgerliche Verfaſſung, welche die Urſachen des Aufruhrs nicht wegräumt, wo beſtändig der innere Krieg

zu

zu fürchten iſt, und die Geſetze häufig übertreten werden, iſt nicht ſehr vom Naturſtande verſchieden, in welchem jeder zwar nach ſeiner Laune lebt, aber immer in Gefahr iſt, ſein Leben zu verlieren.

Sind die Vergehn der Unterthanen und ihre Widerſpänſtigkeit dem State beyzumeſſen, ſo gilt dasſelbe von ihren Tugenden, und ihrer ſtrengen Beobachtung der Geſetze, die ebenfalls dem State und der abſoluten Gewalt desſelben zum Verdienſte gereicht. Mit Recht zählt man es unter die ausgezeichneten Verdienſte des Hannibal, daß in ſeinem Heere nie ein Aufruhr entſtand.

Von einem State, deſſen Unterthanen durch Furcht abgeſchreckt, die Waffen nicht ergreifen, kann man eher ſagen, daß er keinen Krieg, als daß er Frieden habe. Der Friede iſt nicht eine Befreyung vom Kriege, ſondern eine Frucht der Tapferkeit. Auf gleiche Weiſe ein Stat, deſſen Frieden von der Trägheit der Unterthanen abhängt, die wie das Vieh behandelt werden, ſo daß ſie nur blindlings gehorchen lernen, rectius *ſolitudo*, quam *civitas* dici poteſt. Wenn alſo Spinoza denjenigen Stat für den beſten erklärt, in welchem die Menſchen friedlich mit einander leben, ſo verſteht er nicht ein animaliſches Leben, das den Menſchen mit den Thieren gemein iſt, ſondern das vorzüglich durch Vernunft, durch die wahre Tugend und das Leben des Geiſtes beſtimmt wird. Wird der Stat aber zu dieſem Zwecke errichtet, ſo muß er von einem freyen Volke errichtet werden, nicht von einem Eroberer nach dem Rechte des Krieges. Ein freyes Volk wird mehr durch Hoffnung, als durch Furcht, ein überwundenes mehr durch Furcht, als durch Hoffnung, geleitet; jenes will glücklich leben, dieſes ſucht nur den Drangſalen und dem Tode zu entgehen;

jenes ſtrebt nach ſeinem Willen zu leben, dieſes wird gezwungen, ſich nach dem Willen des Siegers zu bequemen; jenes wird zu einem State von freyen Unterthanen, dieſes zu einem State von Sclaven; und obgleich zwiſchen der obrigkeitlichen Gewalt, welche ein freyes Volk begründet, und zwiſchen der, welche nach Kriegsrecht erworben wird, wenn man auf die Gewalt ſelbſt im Allgemeinen ſieht, kein weſentlicher Unterſchied ſtatt findet, ſo haben ſie doch, wie eben dargethan iſt, ſehr verſchiedene Zwecke, und bedürfen zu ihrer Erhaltung ſehr verſchiedener Mittel. Durch was für Künſte aber ein Fürſt, der bloß herſchen will, ſeine Herrſchaft ſichern und erhalten könne, hat Machiavell ausführlich erörtert. Ueber die Abſicht, wozu dieſer politiſche Schriftſteller es gethan habe, war Spinoza zweifelhaft. Falls er eine gute Abſicht hatte, wie ihm doch dieſe nach der Meynung des Spinoza zuzutrauen iſt, ſo war es dieſe: zu zeigen, daß es unklug ſey, einen Tyrannen aus dem Wege zu räumen, ſo lange die Gründe, warum der Regent ein Tyrann iſt, nicht weggeräumt, im Gegentheile vermehret und verſtärkt werden, je größere Urſache dem Regenten zur Furcht gegeben wird, z. B. wenn das Volk einige male den Regenten im Aufruhre ermordet hat, und über Handlungen der Art, als über rühmliche Thaten triumphirt. Vielleicht hat er auch wohl die Völker belehren wollen, wie ſehr ſie ſich im Zuſtande der Freyheit davor zu hüten haben, daß ſie ihre Wohlfarth nicht einem Einzigen unbedingt anvertrauen, der, wenn er nicht im Wahne der Eitelkeit ſich einbildet, Allen gefallen und Alle befriedigen zu können, unaufhörlich Nachſtellungen fürchtet; daher genöthigt wird, mehr für ſich zu ſorgen, und der Freyheit des Volks nachzuſtellen, als ſie zu befördern und

zu

zu ſichern; et ad hoc de prudentiſſimo iſto viro credendum eo magis adducor, ſetzt Spinoza noch hinzu, quia pro libertate fuiſſe conſtat, ad quam etiam tuendam ſaluberrima conſilia dedit *).

XIV. Die Natur der Menſchen ſelbſt und die Beſchaffenheit des Naturſtandes führen immer nothwendig den Stat herbey, und es iſt unmöglich, daß die Menſchen ihn jemals ganz auflöſen könten. Ungeachtet aller bürgerlichen Streitigkeiten und aufrühriſchen Bewegungen, welche in manchen Staten ſich von jeher ereigneten und noch ereignen, geſchieht es deßwegen doch niemals, was bey andern geſellſchaftlichen Verbindungen häufig geſchieht, daß die Bürger den Stat überhaupt aufhöben; ſie ändern immer nur die Form desſelben, ſobald die bürgerliche Zwietracht beendigt iſt. Iſt demnach von Mitteln zur Erhaltung eines Stats die Rede, ſo wird unter dem State nur eine beſtimmte Form desſelben verſtanden, ſofern zur Erhaltung dieſes gewiſſe Mittel nothwendig ſind.

Wäre die menſchliche Natur von der Beſchaffenheit, daß die Menſchen das Nützlichſte am meiſten begehrten, ſo würde gar keine Kunſt zur Erhaltung der Ruhe, Einigkeit und Treue der Bürger nöthig ſeyn. Da aber gerade der entgegengeſetzte Fall eintritt, ſo muß die Verfaſſung durchaus ſo eingerichtet ſeyn, daß ſowohl die Regenten als die Regierten, ſie mögen wollen oder nicht, doch nichts anders thun, als was dem gemeinen Wohle entſpricht d. i. daß ſie Alle entweder freywillig oder durch die Nothwendigkeit gezwungen ſind, nach der Vorſchrift der Vernunft zu leben. Dies

*) Tractat. polit. cap. VI. p. 291. Opp. poſth.

Dies wird nun bey einer ſolchen Anordnung der öffentlichen Angelegenheiten geſchehen, wo nichts, was zur öffentlichen Wohlfarth gehört, dem guten Willen eines Einzigen ſchlechthin überlaſſen iſt. Niemand iſt ſo wachſam, daß er nicht zuweilen ſchliefe, und niemand von einem ſo feſten und ſtandhaften Muthe, daß er nicht manchmal, hauptſächlich wo Feſtigkeit und Standhaftigkeit am meiſten erforderlich ſind, ſich durch die Umſtände fortreißen und überwältigen ließe. Es iſt Thorheit, von einem andern zu verlangen, was man nicht von ſich ſelbſt erhalten kann, daß er weniger für ſich, als für andere wache, daß er nicht geizig, neidiſch, ehrſüchtig ſey; namentlich dies von einem Fürſten zu verlangen, bey dem alle Affecten täglich aufs ſtärkſte gereizt werden.

Gleichwohl ſcheint die Erfahrung zu lehren, daß für den Frieden, die Einigkeit und Sicherheit der Bürger, nicht beſſer geſorgt werde, als wenn alle Gewalt des Stats auf Einen übertragen iſt. Kein Stat, bemerkt Spinoza, hat ſo lange ohne irgend eine merkliche Aenderung ſeiner Verfaſſung beſtanden, als der Türkiſche; ſo wie keine Staten von kürzerer Dauer waren, als die Demokratiſchen, und keine, in welchen ſo oft aufrühriſche Bewegungen ſich ereignet hätten, als in eben dieſen. Allein wenn Knechtſchaft und Barbarey Frieden heißen ſollen, ſo giebt es nichts Elenders, als den Frieden. Freylich pflegen mehr und heftigere Streitigkeiten zwiſchen Eltern und Kindern, als zwiſchen Herrn und Knechten zu entſtehen; aber das Intereſſe des Hausweſens bringt es gar nicht mit ſich, das väterliche Recht in ein Herrſchaftliches zu verwandeln, und die Kinder wie Sclaven zu betrachten. Für das Intereſſe der Knechtſchaft, nicht

nicht des Friedens, iſt alſo daran gelegen, alle Gewalt in der bürgerlichen Geſellſchaft auf Einen zu übertragen; denn der Friede beſteht, wie oben geſagt iſt, nicht in der Befreyung vom Kriege, ſondern in der Vereinigung der Gemüther.

Es iſt auch eine ſehr irrige Meynung nach Spinoza, daß ein Einziger die höchſte Gewalt des Stats wirklich bekommen und behaupten könte. Das Recht gründet ſich allein auf die Macht, und die Macht eines einzigen Menſchen iſt viel zu geringe, um eine ſo große Laſt zu tragen. Das Volk wählt ſich allerdings Einen König; aber dieſer wählt ſich wiederum Heerführer, oder Räthe, oder Lieblinge, denen er die Sorge für die Wohlfarth ſeiner Unterthanen und für ſeine eigene überläßt, ſo daß die Verfaſſung, welche man gewöhnlich für eine abſolut monarchiſche ausgiebt, in der Wirklichkeit eine ariſtokratiſche iſt; und zwar nicht offenbar, ſondern insgeheim, was indeſſen gerade das ſchlimmſte iſt. Dazu komt, daß ein König, wenn er minorenn, oder krank, oder durch das Alter abgeſtumpft iſt, nur dem Namen nach regiert; während die Miniſter oder die nächſten Verwandten des Königs wirklich die höchſte Gewalt ausüben; nicht zu gedenken, daß, wenn der Regent den Wohllüſten nachhängt, oft die Angelegenheit des Stats durch die Willkühr und Laune eines Favoriten, einer Mätreße, eines Verſchnittenen verwaltet werden. Um ſeine Verachtung einer Statsverwaltung der leztern Art noch kräftiger auszudrücken, erwähnt Spinoza einer Aeußerung des Orſines beym Curtius (X, 1): Audieram, in Aſia olim regnaſſe foeminas; hoc vero novum eſt, regnare caſtratum.

Spinoza ſchildert noch weiter die Nachtheile, die mit der monarchiſchen Statsverfaſſung verbunden ſind. Der Monarch fürchtet ſich mehr vor den Unterthanen, als vor den auswärtigen Feinden; er wird daher vorzüglich den klügſten, reichſten und angeſehenſten Bürgern nachſtellen, um ſich gegen ihre etwanigen Anſchläge zu ſichern. Der Monarch fürchtet ſeine Kinder mehr, als daß er ſie lieben ſollte, zumal wenn ſie ſich durch Künſte des Friedens, oder durch kriegeriſche Talente auszeichnen, und wegen dieſer bey den Unterthanen beliebt ſind. Er ſucht daher, ſie ſo zu erziehen, daß die Gründe zu einer Furcht der Art wegfallen. Seine Räthe werden ihn hierin ſehr gerne unterſtützen, damit der nachfolgende Regent in roher Dumheit aufwachſe, und er auch in der Folge ihr Mündel bleibe. Der König iſt alſo deſto weniger unabhängig, und der Zuſtand der Unterthanen iſt um ſo elender, je unbedingter die Gewalt des Stats auf ihn übertragen wird.

Soll die monarchiſche Statsverfaſſung perſönliche Sicherheit für den Monarchen und Frieden für das Volk bewirken, ſo muß ſie auf eine eigene Art eingerichtet ſeyn, zu welcher Spinoza nunmehro die Grundzüge angiebt:

1) Alle Bürger eines Stats, ſie mögen in Städten oder auf dem Lande wohnen, müſſen ein gleiches Bürgerrecht genießen, jedoch unter der Bedingung, daß jede Gemeinde eine beſtimmte Zahl zur Vertheidigung des Stats liefere; diejenigen, welche dieſes nicht leiſten können, ſind unter andern Bedingungen der Botḥmäßigkeit des Stats unterworfen. Das Militair darf nur aus Bürgern, nicht aus Ausländern beſtehn; alle Bürger müſſen Waffen beſitzen, und zu

beſtim-

beſtimten Zeiten in den Waffen geübt werden; jeder Offizier muß die Kriegsbaukunſt und Taktik verſtehn; die Oberanführer werden aus den Räthen des Königs gewählt, behalten das Commando nur auf ein Jahr, und können hernach nie wieder gewählt werden.

2) Alle liegende Gründe, die das Statsgebiet im weitern Sinne ausmachen, gehören der oberſten Statsgewalt, und werden von dieſer gegen eine jährliche Abgabe an die Bürger verpachtet; außerdem aber ſind die Bürger zur Zeit des Friedens von allen Abgaben frey. Von dieſer Statseinnahme wird ein Theil zur Sicherung des Stats gegen auswärtige Feinde, ein Theil zum häuslichen Gebrauche des Königs verwandt.

3) Der König wird aus irgend einem Geſchlechte der Nation gewählt, und zu den Adelichen gehören keine andere, als diejenigen, welche unmittelbar vom Könige abſtammen, und deswegen durch das königliche Wapen von ihrer eigenen und den übrigen Familien abgeſondert werden. Die männlichen Verwandten des Königs, die ihm bis zum dritten oder vierten Grade verwandt ſind, dürfen nicht heyrathen; wenn ſie Kinder erzeugen, ſind dieſe illegitim, und erben die väterlichen Güter nicht, als welche an den König zurückfallen.

4) Die Räthe des Königs, die ihm an Würde die nächſten ſind, müſſen ebenfalls aus den Bürgern gewählt werden. Beſtände z. B. der Stat aus ſechshundert Familien, ſo wären aus jeder Familie, je nachdem ſie mehr oder weniger zahlreich und ausgebreitet iſt, drey oder vier zu wählen, die einen Reichsrath bildeten. Die Glieder dieſes Reichsraths behielten ihre Würde nicht auf Lebenszeit, ſondern nur auf

vier oder fünf Jahre, ſo daß jährlich der dritte, vierte oder fünfte Theil neu gewählt würde. Von den aus jeder Familie zu wählenden Gliedern des Reichsraths müßte aber wenigſtens Einer ein Rechtsverſtändiger ſeyn. Die Wahl geſchieht durch den König ſelbſt, dem jährlich ein Verzeichniß aller Glieder einer Familie, die das funfzigſte Jahr erreicht haben, mitgetheilt werden muß, aus denen er nach Willkühr wählen kann. Diejenigen, die einmal Glieder des Reichsrathes geweſen ſind, können nicht wieder gewählt werden. Sollte der König an der Wahl gehindert werden, ſo wählt der Reichsrath ſelbſt an deſſen Stelle. Spinoza giebt mehrere Vortheile an, die dieſe Einrichtung haben würde.

5) Das vornehmſte Geſchäfft des Reichsraths iſt, die Fundamentalgeſetze der Statsverfaſſung zu vertheidigen, und über die öffentlichen Angelegenheiten Rathſchläge zu ertheilen, ſo daß der König über eine Sache von Wichtigkeit nichts beſchließen kann, ohne vorher das Gutachten des Stats vernommen zu haben. Wäre der Reichsrath nicht einig, und wären die Stimmen für verſchiedene Meynungen getheilt, auch wenn die Sache mehrmal debattirt worden wäre, ſo darf die Entſcheidung nicht in die Länge gezogen werden, ſondern ſie fällt dem Könige anheim. Außerdem hat der Reichsrath das Geſchäfft, die Befehle des Königs bekant zu machen, die Ausführung der Geſetze und überhaupt die Verwaltung des Stats zu beſorgen, gleichſam als Reichsverweſer. Die Bürger dürfen ſich nicht anders, als mittelſt des Reichsraths an den König wenden; auch die Geſandten anderer Staten können nur erſt vom Reichsrathe die Erlaubniß zu einer Audienz beym Könige erhalten; ſo

wie auch die auswärtigen Addreſſen an den König nur durch den Reichsrath an dieſen gelangen können. Ueberhaupt iſt der König als die Vernunft oder die Seele des Stats zu betrachten; der Reichsrath aber als der äußere Sinn oder der Körper der Seele, durch welchen dieſe den Zuſtand des Stats wahrnimt, und vollführt, was ſie für das Beſte hält.

6) Auch die Sorge für die Erziehung der Söhne des Königs iſt dem Reichsrathe anvertraut, nebſt der Vormundſchaft, falls der König einen minderjährigen Thronfolger hinterläßt. Damit inzwiſchen der Reichsrath nicht während der Zeit ohne König ſey, ſo wird von den Edeln des Stats der Aelteſte erwählt, welcher die Stelle des Königs vertritt, bis dieſer volljährig geworden iſt, und die Regierung ſelbſt antreten kann. Die weitere Erörterung Spinoza's von der Organiſation des Reichsrathes, und der Anordnung der verſchiedenen Functionen desſelben, gehört nicht hierher.

7) Der König darf ſich nicht mit einer Fremden verheyrathen, ſondern nur mit einer Perſon aus ſeiner Familie, oder mit der Tochter eines Bürgers, das leztere jedoch unter der Bedingung, daß alsdann die Verwandten der Königinn kein Statsamt verwalten können.

8) Alle Höflinge und Bediente des Königes d. i. diejenigen, welche aus der Hauscaſſe des Königs ihre Beſoldung empfangen, ſind ſchlechthin von Statsämtern ausgeſchloſſen. Es ſind aber hiervon die Leibtrabanten des Königs ausgenommen; denn nur Bürger dürfen den König bewachen.

9) Der Krieg darf nur des Friedens wegen geführt werden. Iſt der Feind überwunden und ſein

Land eingenommen, ſo müſſen die eroberten Städte entweder dem Feinde gegen ein Löſegeld zurückgegeben, oder wenn in der Zukunft ein neuer Angriff zu fürchten iſt, gänzlich zerſtört und die Einwohner anders wohin geführt werden.

10) Was die Religion betrifft, ſo dürfen keine Tempel auf Koſten des Stats erbaut, noch auch Geſetze über religiöſe Meynungen gegeben werden, außer wenn dieſe Aufruhr veranlaſſen und die Ruhe des Stats ſtören, oder der Verfaſſung deſſelben zuwiderlaufen. Wollen diejenigen Bürger, denen eine öffentliche Religionsübung vom State vergönnt wird, ſich Tempel erbauen, ſo muß dieſes auf ihre eigene Koſten geſchehen. Der König darf zur Ausübung der Religion, zu welcher er ſich bekennt, einen eigenen Tempel haben.

Nachdem Spinoza die Grundzüge der monarchiſchen Conſtitution entworfen hat, bringt er noch mehr Erläuterungen und Gründe derſelben bey, die zum Theile ſehr intereſſant und lehrreich ſind. Daß indeſſen die Erfahrung nicht immer damit zuſammenſtimmt, ließe ſich leicht aus der Geſchichte beweiſen. So, meynt Spinoza, daß eine Beſtechung des Reichsrathes weder von Seiten des Königs, noch anderer Individuen, möglich ſey. Bey der ſo großen Zahl von Gliedern, falls auch Einige gewonnen würden, würde doch durch dieſe nichts ausgerichtet werden können. Hier könte man ihm aber gleich das Beyſpiel des Engliſchen Parlaments entgegenſetzen, wiewohl freylich im State des Spinoza alle die Möglichkeiten und Hülfsmittel der Beſtechung wegfallen, welche bey dem gegenwärtigen Zuſtande der Engliſchen Conſtitution und Statsverwaltung ſtatt finden; ſtatt deren

deren es aber vielleicht in jenem andere Mittel der Beſtechung geben würde. Eine ähnliche nicht in der Erfahrung gegründete Vorausſetzung des Spinoza iſt, daß der König entweder aus Furcht vor der Menge, oder um ſich die größere Parten der wehrhaften Bürger verbindlich zu machen, oder auch aus Edelmuth und patriotiſcher Hinſicht auf das gemeine Beſte, ſtets das Gutachten der Meiſten vorziehen, und die widerſtreitenden Meynungen, ſo gut er kann, zu vereinigen ſuchen werde, damit die Bürger ſowohl im Frieden als Kriege erführen, welch' einen vortrefflichen Regenten ſie an ihm beſäßen, und weil er auch alsdenn am unabhängigſten regiere, wenn er am eifrigſten für die öffentliche Wohlfahrt ſorge. Einen eigenen Zuſtand der Dinge im State, der in unſern Zeiten, und überhaupt bey cultivirten größern Völkern nicht zutrifft, erfodert auch die Behauptung, daß die Krieger gar keinen Sold bekommen dürfen, indem die höchſte Belohnung des Kriegesdienſtes die öffentliche Freyheit ſey. Bloß um der Freyheit willen beſtrebt im Naturſtande ein Jeder, ſich zu vertheidigen; er erwartet keinen andern Lohn ſeines kriegeriſchen Verdienſtes, als die Unabhängigkeit; es ſind aber im State alle Bürger ſo zu betrachten, wie das Indivibuum im Naturſtande, und wenn ſie für die Erhaltung des States ſtreiten, ſo verwenden ſie ihre Kräfte nur für ſich und in ihren eigenen Angelegenheiten. Die Räthe des Königs, die Richter, Vorſteher u. d. gl. ſind mehr für Andere, als für ſich beſchäfftigt; daher es billig iſt, dieſen eine Beſoldung auszuſetzen. Erwählt der König bloß eine gewiſſe Claſſe von Bürgern zum Wehrſtande und giebt er derſelben eine Beſoldung, ſo bringt er eben dadurch die Ruhe des Stats und ſeine Sicherheit in Gefahr. Dieſe Bürger, lediglich mit den Geſchäfften und Kün-

ſten

ſten des Krieges bekant, und durch die im Kriege gewöhnliche Lebensweiſe verdorben, überlaſſen ſich im Frieden, wegen der zu großen Muſſe, die ſie haben, den Ausſchweifungen, gerathen dadurch in Armuth, und ſinnen alsdenn auf nichts als Raub, bürgerliche Zwietracht, und neuen Krieg; ſo daß der Zuſtand in einer Monarchie, wo ein beſoldetes Heer unterhalten wird, in der That ein Zuſtand des Krieges iſt, bey welchem einzig der Wehrſtand der Freyheit genießt, und die übrigen Bürger Sclaven ſind. Es liegt in dieſen Bemerkungen des Spinoza über das Verhältniß eines beſoldeten Heeres in einer Monarchie zur Sicherheit des Regenten und der Freyheit der übrigen Bürger etwas Wahres; allein auf der andern Seite hat auch die von ihm vorgeſchlagene Einrichtung ihre großen und unüberwindlichen Nachtheile in eben dem Betrachte, und die mit der Exiſtenz eines beſoldeten Heeres verbundenen Uebel laſſen ſich durch eine zweckmäßige Organiſation deſſelben und eine weiſe Beſtimmung ſeines Verhältniſſes zum State heben, wie die Geſchichte des Militärſtandes bey einigen neuern Völkern beweiſt. Wenn z. B. nur dafür geſorgt wird, daß ein Theil des Heeres während des Friedens durch Wachen, Uebungen und öffentliche Arbeiten beſchäfftigt iſt, ein anderer Urlaub erhält, um an der Induſtrie der übrigen Bürger Theil zu nehmen, ſo iſt den Unordnungen, die ein müſſiges beſoldetes Heer in Friedenszeiten allerdings leicht nach ſich ziehen kann, vorgebeugt. Auch kann die Beſoldung des Wehrſtandes gerade dazu dienen, ihn an die bürgerliche Ordnung zu feſſeln, und zur Erhaltung der öffentlichen Sicherheit und Ruhe beyzutragen, da die größere Menge des Wehrſtandes ſich ſonſt nicht ernähren kann, jene Be-

ſoldung aber bey eintretenden bürgerlichen Unruhen wegfällt oder precär wird.

Vielleicht, bemerkt Spinoza am Ende des Abſchnittes von der beſten Verfaſſung der Monarchie, werden diejenigen über meine Vorſchläge lachen, welche Fehler, die allen Sterblichen gemein ſind, bloß dem Pöbel beylegen, und meynen, der Pöbel ſey nicht anders zu bändigen, als wenn er zittere, er diene entweder knechtiſch, oder herſche übermüthig, er habe keine politiſche Beurtheilung, keinen feſten politiſchen Grundſatz. Aber die Menſchen haben alle eine und dieſelbe Natur. Wir werden durch die Macht und die Cultur getäuſcht, und wenn deßwegen zwey einerley Verbrechen begehen, ſo bilden wir uns oft ein, der Eine dürfe es ungeſtraft thun, der Andere nicht, nicht weil die Handlungen, ſondern weil die Thäter verſchieden ſind. Der Uebermuth iſt der herſchenden Claſſe nicht minder eigen, als dem Pöbel. Ihre Anmaaßung, ihr Hochmuth, Luxus, ihre Verſchwendung, eine gewiſſe Uebereinſtimmung und Conſequenz in den Laſtern, wird durch eine docta inſipientia et turpitudinis elegantia übertüncht, ſo daß Laſter, die für ſich betrachtet, weil ſie dann am meiſten auffallen, ſchändlich ſind, den Unerfahrnen und Unwiſſenden vornehm, anſtändig und wohl gar edel ſcheinen. Daß der Pöbel alsdenn nur gehorcht, wenn er zittert, iſt begreiflich. Freyheit und Sclaverey werden nicht leicht mit einander verwechſelt. Eben ſo wenig iſt zu verwundern, daß der Pöbel keine politiſche Beurtheilung, keinen feſten politiſchen Charakter hat, da man über die vornehmſten Angelegenheiten des Stats heimlich rathſchlägt, und jener nur aus wenigen Umſtänden, die ſich nicht verheimlichen laſſen, die Gründe der öffent-

lichen

lichen Maaßregeln vermuthet. Es verräth eine große Unkunde der menſchlichen Natur, wann die regierende Claſſe von dem großen Hauſen verlangt, daß er, da ſie alle Angelegenheiten des Stats heimlich verhandelt, nicht unrichtig über die Gründe derſelben urtheilen, nicht ſie ſchief auslegen ſolle. Iudicium ſuſpendere rara eſt virtus. Könte der Pöbel ſich mäßigen, ſein Urtheil über ihm nicht hinlänglich bekante Dinge aufſchieben, ſo verdiente er eher, ſelbſt zu regieren, als regiert zu werden.

Einen Nachtheil, giebt Spinoza zu, hat unſtreitig die von ihm beliebte Form der monarchiſchen Verfaſſung, daß die öffentlichen Berathſchlagungen und zu nehmenden Maaßregeln dabey nicht geheim gehalten werden können. Er glaubt indeſſen, es ſey auf jeden Fall beſſer, daß die guten Maximen und Maaßregeln einer Regierung den Feinden offenbar werden, als daß die ſchlechten der Tyrannen den Bürgern verborgen bleiben. Diejenigen, welche die Statsgeſchäffte heimlich betreiben, haben es ſchlechthin in ihrer Gewalt, ſo wie den Feinden im Kriege, auch den Bürgern im Frieden nachzuſtellen. Freylich iſt nicht zu leugnen, daß Verſchwiegenheit und Heimlichkeit bey Verwaltung des Stats oft von Nutzen ſeyn können; daß aber der Stat ohne dieſelbe ſich durchaus nicht zu erhalten vermöge, kann Niemand beweiſen. Im Gegentheile die öffentliche Wohlfarth einem Einzigen unbedingt anzuvertrauen, und zugleich die öffentliche Freyheit zu erhalten, iſt unmöglich; und es iſt alſo Thorheit, wenn man einen kleinen Nachtheil durch ein großes Uebel vermeiden will. Verum eorum, qui ſibi imperium concupiſcunt, haec vnica fuit cantilena, civitatis omnino intereſſe, vt ipſius negotia ſecreto agi-

agitentur, et alia hujusmodi; quae quanto magis vtilitatis imagine teguntur, tanto ad inſenſius ſervitium erumpunt.

Sollte auch eine ſolche monarchiſche Verfaſſung, wie Spinoza ſie wünſcht, in der Wirklichkeit nie exiſtirt haben, ſo läßt ſich doch nach ſeiner Meynung auch aus der Erfahrung darthun, daß ſie die beſte ſey, wenn man auf die Urſachen der Erhaltung jedes nicht uncultivirten Stats und des Unterganges desſelben achtet. Er beruft ſich auf die Geſchichte von Arragonien. Nach Abwerfung des Joches der Mauren beſchloſſen ſie, einen König zu wählen; da ſie aber nicht über die Bedingungen der monarchiſchen Verfaſſung einig werden konten, baten ſie den Pabſt um ſein Gutachten. Dieſer rieth ihnen, nicht eher einen König zu ernennen, als bis die innere Anordnung des Stats auf eine der Localität und dem Genius des Volks angemeſſene Art beſtimt ſey, hauptſächlich einen höchſten Reichsrath anzuſetzen, der, wie die Ephoren der Lacedämonier, der Gewalt der Könige gegen über ſtände, und das unbeſchränkte Recht hätte, die Streitigkeiten zu entſcheiden, die zwiſchen dem Könige und dem Volke entſtehen möchten. Die Arragonier befolgten dieſen Rath. Sie machten eine geſetzliche Anordnung ihrer Statsverfaſſung, wie ſie ihnen die zweckmäßigſte ſchien, deren höchſter Ausleger und Richter nicht der König, ſondern der Reichsrath der ſogenannten Siebzehn war, deſſen Vorſteher Juſtizia heißt. Dieſer Vorſteher und die übrigen Glieder des Reichsraths wurden nicht durch Stimmenmehrheit, ſondern durch das Loos auf Lebenszeit erwählt, und hatten das Recht, alle Sentenzen gegen irgend einen Bürger, die von andern Collegien oder dem Könige ſelbſt gefällt werden, auf-

aufzuheben und zu verwerfen, ſo daß jeder Bürger das Recht hatte, den König ſelbſt vor dieſes Tribunal zu fodern. Außerdem kam ihnen ehedem das Recht zu, den König zu ernennen, und abzuſetzen. Viele Jahre hernach aber vermochte der König Don Pedro durch Geſchenke und Verſprechungen, daß dieſes Recht aufgegeben wurde. Er hieb ſich unmittelbar, nachdem er ſeinen Zweck erreicht hatte, in Gegenwart aller Glieder des Reichsraths die Hand ab, oder verletzte ſie wenigſtens, mit der Erklärung, daß den Unterthanen nur auf Koſten des königlichen Bluts die Wahl eines Königs zuſtehen könne. Doch räumte er ein, daß ſie gegen jede gewaltthätige Uſurpation der Regierung, gegen jeden Misbrauch derſelben zum Nachtheile der Verfaſſung, die ſich etwa der König oder der künftige Thronerbe erlauben möchte, ſollten die Waffen ergreifen dürfen. Dieſe Aenderung alſo vernichtete das Recht des Reichsraths eigentlich nicht; ſondern verbeſſerte es nur. Unter dieſer Verfaſſung haben die Arragonier lange glücklich gelebt, da die Könige und Unterthanen gleiche gegenſeitige Treue beobachteten. Erſt da das Reich an Ferdinand von Caſtilien, den Katholiſchen, durch Erbſchaft übergieng, fiengen die Freyheiten der Arragonier den Caſtilianern an verhaßt zu werden, wiewohl Ferdinand den Anſchlägen ſeiner Räthe, die Rechte jener aufzuheben, nicht folgte. Die Arragonier behielten auch nach Ferdinand ihre Freyheiten, zwar nicht von Rechtswegen, aber doch durch die Gnade ihrer Könige, bis auf Philipp II, der ſie mit größerm Glücke, jedoch nicht mit geringerer Grauſamkeit, als die vereinigten Niederlande, unterjochte.

Nach der Schilderung der beſten monarchiſchen Verfaſſung geht Spinoza zu einem Entwurfe der

beſten **Ariſtokratie** über. Er giebt den Ariſtokraten den Namen **Patricier**. Die Ariſtokratie unterſcheidet er dadurch von der Demokratie, daß in jener Einige aus dem Volke gewählte Bürger die Regierung führen, das Recht der Herrſchaft hier alſo bloß von der Wahl abhängt, anſtatt daß es in der Demokratie angebohren iſt, oder durch natürliche Talente, Glück und Zufall erworben wird. Die Verfaſſung wird demnach immer noch ariſtokratiſch ſeyn, auch wenn jeder Bürger in die Zahl der Patricier aufgenommen wird, ſobald nur das Recht nicht erblich iſt, oder durch ein für Alle verbindliches Geſetz auf Andere ſich fortpflanzt.

Um zu verhindern, daß die Ariſtokratie nicht in eine drückende Oligarchie oder in Factionswuth ausarte, muß die Menge der Patricier nach Verhältniſſe der Größe des Volks ſo ſeyn, daß es der Verwaltung des Stats nie an der erfoderlichen Zahl wahrer Optimaten fehle. Geſetzt daß hundert Optimaten nöthig wären, ſo werden dazu wenigſtens fünf tauſend Patricier vorausgeſetzt; denn nur unter einer ſo großen Zahl kann man ſicher ſeyn, jene ſtets anzutreffen.

Ehe ſich die Fundamente, auf denen die Ariſtokratie beruhen muß, beſtimmen laſſen, muß auf einen merkwürdigen Unterſchied zwiſchen der Monarchie und der Ariſtokratie Rückſicht genommen werden. Die Kräfte eines einzigen Menſchen ſind zur Verwaltung des ganzen Stats völlig unzureichend; aber dieſes läßt ſich nicht von einer zu dem Zwecke hinlänglich großen Geſellſchaft von Menſchen behaupten. Der monarchiſche Regent bedarf alſo Räthe, der ariſtokratiſche bedarf derſelben nicht. Ferner, die Könige ſind ſterblich, aber die Optimaten machen eine ewige Geſellſchaft aus; die Statsgewalt fällt daher in der Ariſtokratie niemals an das

Volk zurück; wohl aber kann dies in der Monarchie geſchehen. Die Gewalt des Monarchen iſt auch nicht ſelten wegen ſeiner Minderjährigkeit, oder wegen Krankheit, Alters u. a. Urſachen precär; anſtatt daß die Gewalt der Optimaten immer eine und dieſelbe bleibt. Endlich der Wille eines Einzigen iſt ſehr veränderlich und unbeſtändig; alles Recht beſteht gleichwohl in einem monarchiſchen State in der Willenserklärung des Monarchen; und doch ſollte nicht jeder Wille des Königs von Rechts wegen Geſetz ſeyn. Von dem Willen einer hinlänglich großen Geſellſchaft von Optimaten läßt ſich das nicht ſagen; denn da dieſe keiner Räthe bedarf, ſo iſt nothwendig jede Erklärung ihres Willens von Rechts wegen ein Geſetz; woraus auch folgt, daß die einer hinlänglich großen Geſellſchaft von Optimaten übertragene Herrſchaft unbeſchränkt ſey, oder zunächſt an die unbeſchränkte grenze. Giebt es überall eine unbeſchränkte Herrſchaft, ſo iſt es gewiß diejenige, welche das ganze Volk hat.

Sofern nun die ariſtokratiſche Herrſchaft niemals an das Volk zurückfällt, und dieſem auch keine Berathſchlagung über öffentliche Angelegenheiten zuſteht, muß auch die ariſtokratiſche Verfaſſung ſich auf den Willen des oberſten Senats und die Beurtheilung deſſelben allein gründen, nicht aber auf die Wachſamkeit der Menge, da dieſe bey der öffentlichen Berathſchlagung gar keine Stimme hat. Die beſte Einrichtung der ariſtokratiſchen Verfaſſung iſt alſo auch diejenige, bey welcher von der Menge am wenigſten zu fürchten, und dieſer keine andere Freyheit übrig gelaſſen iſt, als welche ihr nothwendig eingeräumt werden muß. Je mehr Rechte ſich der große Haufen anmaaßt, wie z. B. in Deutſchland die ſogenannten Gilden thun,

deſto

deſto weniger haben die Patricier. Eine gehäßige Sclaverey iſt deßwegen von der unbedingten Herrſchaft des ariſtokratiſchen Senats nicht zu fürchten, weil der Wille einer ſolchen großen Geſellſchaft nicht durch die Leidenſchaft, ſondern bloß durch Vernunft beſtimt werden kann; indem die Menſchen nur durch ſchlechte Neigungen zu verſchiedenen Meynungen geleitet werden, Einſtimmigkeit hingegen dann zu erwarten iſt, wenn ſie nach dem Guten ſtreben, oder was zum mindeſten den Schein des Guten hat.

Um die Fundamente, worauf ſich der höchſte Wille und die Macht des ariſtokratiſchen Senats ſtützen müſſen, feſtzuſetzen, komt es hauptſächlich auf die Beſtimmung der Fundamente des Friedens an, die gar nicht mit denen der monarchiſchen Verfaſſung dieſelben ſind. Laſſen ſich hier, wenn auch andere, doch ſolche Fundamente angeben, die denen der monarchiſchen Verfaſſung am Werthe gleich ſind; ſo werden ohne Zweifel alle Urſachen zu Empörungen wegfallen, und die Ariſtokratie wird nicht allein eben ſo ſicher, wie die Monarchie, ſondern noch um ſo ſicherer und vorzüglicher ſeyn, als ſie mehr als die Monarchie ohne Nachtheil des Friedens und der Freyheit ſich der abſoluten Herrſchaft nähert; denn je größer das Recht der höchſten Gewalt iſt, deſto mehr harmonirt die Form der Statsverfaſſung mit den Foderungen der Vernunft, und deſto tauglicher iſt ſie folglich zur Erhaltung des Friedens und der Freyheit.

Ich will hier wiederum einige Bedingungen auszeichnen, die Spinoza für die beſte ariſtokratiſche Verfaſſung vorſchlägt:

I. Die Hauptſtadt des Reichs muß am meiſten befeſtigt werden, und außerdem diejenigen Städte,

die an den Grenzen des Reichs liegen. Die Hauptſtadt, in welcher der Siz der höchſten Gewalt iſt, muß mächtiger als alle übrigen ſeyn.

II. Da es in der Ariſtokratie nicht ſowohl auf Gleichheit aller Bürger, als vielmehr nur der Patricier ankomt, und die Macht der Patricier größer iſt, als die des Pöbels; ſo gehört es auch nicht zu den Grundeinrichtungen der Ariſtokratie, daß der Wehrſtand aus keinen andern, als aus Bürgern beſtehen dürfe. Niemand aber darf unter die Patricier aufgenommen werden, der nicht in den zum Kriege erfoderlichen Kentniſſen und Uebungen unterrichtet iſt. Daß die Unterthanen in der Ariſtokratie gar nicht zum Wehrſtande gebraucht werden dürfen, wie Einige wollen, iſt ungegründet. Nicht nur geht der Sold, der den Ausländern bezahlt wird, großentheils für den Stat verloren, anſtatt daß das Geld im Lande bleibt, wenn Unterthanen Kriegsdienſte thun, und dafür beſoldet werden; ſondern auch die Macht des Stats wird dadurch geſchwächt, weil die Ausländer nie den Stat ſo tapfer vertheidigen werden, als die Bürger, die für ihren eigenen Heerd und Altar fechten. Auch irren diejenigen, welche behaupten, daß die Offiziere und Feldherrn lediglich aus den Patriciern gewählt werden müßten; dadurch wird den Kriegern alle Hoffnung der Ehre und des Ruhmes benommen, die ein ſo mächtiger Sporn zur Tapferkeit iſt. Den Patriciern muß aber das Recht zuſtehn, ausländiſche Soldaten zu werben, entweder wenn es die Nothdurft mit ſich bringt zur Vertheidigung des Stats gegen äußere Feinde, oder zur Unterdrückung von Empörungen. Die geſezliche Anordnung des Gegentheils würde der höchſten Gewalt der Patricier widerſtreiten. Nothwendig aber

iſt,

iſt, wie in der Monarchie, ſo auch vorzüglich in der Ariſtokratie, den oberſten Feldherrn im Kriege aus den Patriciern, und bloß auf Ein Jahr zu wählen, und zwar ſo, daß derſelbe in der Folge nie wieder den Oberbefehl erhalten kann. Denn obgleich es viel leichter iſt, die höchſte Gewalt von einem Individuum auf ein anderes zu übertragen, als von einem freyen zahlreichen Senate auf ein Individuum; ſo geſchieht es doch häufig, daß die Patricier von einem Feldherrn unterjocht werden, und zwar zum deſto größern Schaden des Stats, indem durch die Abſetzung des Monarchen keine Aenderung der Verfaſſung, ſondern nur der Perſon des Regenten gemacht wird, wie in jenem Falle. Die traurigſten Beyſpiele hievon gewährt die Römiſche Geſchichte. Uebrigens tritt der Grund, warum in der Monarchie die Soldaten keine Beſoldung empfangen ſollen, in der Ariſtokratie nicht ein. Da der große Haufen des Volks hier kein Stimmrecht in öffentlichen Angelegenheiten des Stats hat, ſo iſt er wie die Fremden zu betrachten, und kann daher auch nicht unter unvortheilhafteren Bedingungen, als dieſe, Kriegsdienſte leiſten.

III. Aus eben der Urſache, weil alle Bürger außer den Patriciern Fremde ſind, können die liegenden Gründe, wie Häuſer, Aecker, u. d. gl. nicht ohne Gefahr des ganzen Stats ein Eigenthum dieſes bleiben, und den Bürgern gegen eine jährliche Abgabe bloß verpachtet werden, was eine Bedingung der monarchiſchen Verfaſſung war. Denn wenn die Unterthanen in der Ariſtokratie gar kein Eigenthum am Statsgebiete haben, ſo könten ſie leicht bey unglücklichen Verhältniſſen des Stats auswandern und ihre beweglichen Güter anders wohin bringen. Die liegenden Gründe

müſſen alſo den Unterthanen nicht verpachtet, ſondern verkauft werden, jedoch unter der Bedingung, daß auch von dem jährlichen Ertrage etwas an den Stat entrichtet wird, wie z. B. in Holland.

Spinoza thut nun mehrere Vorſchläge, wie die nöthige Zahl der Optimaten zu erhalten ſey, damit die Ariſtokratie nicht in Oligarchie ausarte; und wie zu bewirken ſey, daß jene Zahl nach Maaßgabe der Erweiterung des Reichs auch zunehme; wie die Gleichheit unter den Patriciern ſo viel als möglich zu erhalten ſey; wie die Statsgeſchäffte im Reichsſenate und in den obern Collegien am meiſten beſchleunigt werden können; wie dafür zu ſorgen ſey, daß die Macht des Senats und der Patricier größer bleibe, als die des Volks, ohne daß ſie doch dem letztern zum Drucke gereiche.

IV. Der erſte Punct iſt mit den meiſten Schwierigkeiten verbunden, und hieraus iſt zu erklären, daß der Geſchichte gemäß faſt alle demokratiſche Staten nach und nach in ariſtokratiſche, und dieſe in monarchiſche verwandelt wurden. Die Menſchen ſind von Natur feindſelig gegen einander, und wenn ſie auch durch Geſetze gefeſſelt werden, behalten ſie doch immer dieſen ihren natürlichen Charakter. Jeder ſtrebt nach der Herrſchaft, und ſucht den andern zu unterjochen. Vor allem andern, um jenen Schwierigkeiten zu begegnen, muß das Verhältniß der Zahl der Patricier zur übrigen Volksmenge genau beſtimt werden. Spinoza nimt das Verhältniß an ohngefähr wie 1 zu 50. Die Patricier müſſen an jedem Orte nur aus gewiſſen Familien gewählt werden. Inzwiſchen iſt es nachtheilig, dieſes zu einem förmlichen Geſetze zu machen, ſowohl weil Familien oft ausſterben, und die

ausgeſchloſſenen allemal dadurch entehrt werden, als auch weil es ſich nicht mit der Form der Statsverfaſſung verträgt, daß die Patricierwürde erblich ſey. Auf der andern Seite iſt unmöglich und ſogar ungereimt, verhüten zu wollen, daß die Patricier ihre Söhne oder Verwandten wählen, und ſonach das Recht der Regierung bey gewiſſen Familien bleibe. Nur müſſen ſie nicht das förmliche ausſchließliche Recht dazu bekommen.

V. Das Geſchäfft des Senats iſt, Geſetze zu geben und abzuſchaffen, die Statsbeamten und die Patricier zu wählen. Gewöhnlich pflegt der Senat einen Vorſteher oder Präſidenten zu ernennen, entweder auf Lebenszeit, wie den Doge zu Venedig, oder temporär, wie zu Genua. Doch geſchieht dies mit ſo großer Vorſicht und unter ſo mancherley Einſchränkungen, daß die Gefahr deutlich genug hervorleuchtet, welche die Sicherheit der Statsverfaſſung dabey läuft. In der That iſt nicht zu bezweifeln, daß die ariſtokratiſche Verfaſſung ſich durch die Wahl eines ſolchen Präſidenten der monarchiſchen nähert. Es iſt deßwegen nichts heilſamer in dieſem Falle, als dem Senate ein anderes aus einigen Patriciern beſtehendes Collegium beyzuordnen, das kein anderes Geſchäfft hat, als die Schritte des Präſidenten des Senats und der Statsbeamten zu bewachen, und die Vergehungen derſelben gegen die Geſetze und die Verfaſſung zu unterſuchen und zu beſtrafen. Die Mitglieder dieſes Collegium's müſſen auf Lebenszeit gewählt werden. Hätten ſie ihre Würde nur auf gewiſſe Jahre, und könten ſie hernach noch andere Statsämter verwalten, ſo würde damit ihre Wirkſamkeit und ihr Nutzen für den Stat vernichtet werden. Die Zahl derſelben läßt ſich

leicht feſtſetzen; ſie muß ſich zu den Patriciern verhalten, wie die Zahl dieſer zu dem übrigen Volke. Es muß ferner den Syndicis (denn ſo will Spinoza die Ephoren der Statsbeamten genannt wiſſen) ein Theil der Miliz zur Ausführung ihrer Beſchlüſſe und Maaßregeln zugegeben werden. Den Mitgliedern des Senats, den Statsbeamten und Syndicis muß kein eigentlicher Sold, aber doch ein ſo beträchtlicher Vortheil von ihren Stellen und Aemtern angewieſen werden, daß ſie nicht ohne ihren eigenen großen Schaden den Dienſt des Stats ſchlecht verwalten können. Die weitere Beſchreibung des Spinoza von der Organiſation des Senats, von der Art und den Mitteln der Beſoldung ſowohl der Mitglieder desſelben, als der Syndics, von der Zuſammenberufung des Senats, der Art der Deliberation und der Stimmengebung, von der Wahl der Richter, läßt ſich nicht hier verfolgen.

VI. Beſteht das Gebiet der Ariſtokratie aus mehrern großen Städten oder Provinzen, ſo muß für die Sicherheit aller auf gleiche Weiſe geſorgt werden, und ſie müſſen in einem ſolchen Verhältniſſe zu einander ſeyn, daß keine für ſich ſubſiſtiren, und ohne Nachtheil des ganzen Stats von den übrigen abfallen kann. Iſt die innere Verbindung der Beſtandtheile des Stats nicht ſo, ſo kann er ſich weder erhalten, noch andern furchtbar ſeyn, ſondern er iſt von andern abhängig. Das Verhältniß der Zahl der Patricier zur Volksmenge bleibt hier dasſelbe; aber in Anſehung des oberſten Senats muß eine andere Einrichtung getroffen werden. Wird eine Stadt ausſchließlich zum Verſamlungsorte des Senats beſtimt, ſo würde dieſe dadurch in der That das Haupt der übrigen werden.

Der

Der Siß des Senats muß alſo entweder in den Städten abwechſeln, oder es muß ein Ort zum Siße des Senats gewählt werden, der nicht das Stadtrecht hat, und inſofern allen gemeinſchaftlich angehört, wiewohl nicht zu leugnen iſt, daß dieſes ſeine großen Schwierigkeiten hat.

Es iſt hier aber noch Folgendes in Erwägung zu ziehen. Eine jede Stadt hat um ſo größeres Recht, als ein Individuum, als ſie mächtiger als dieſes iſt; folglich hat auch jede Stadt ſo viel Recht innerhalb ihrer Mauern oder ihres Gebiets, als ihre Macht ſich erſtreckt. Ferner alle Städte, ſoweit ſie Einen Stat ausmachen, dürfen nicht bloß verbündet, ſondern müſſen vereinigt ſeyn, jedoch ſo, daß jede Stadt deſto mehr Gewalt in Beziehung auf den ganzen Stat hat, je größere Macht, als die übrigen, ſie beſißt; denn wer unter ungleichen Dingen eine Gleichheit zu bewirken ſucht, ſtrebt nach einer Ungereimtheit. Die einzelnen Bürger werden zwar freylich für einander gleich gehalten, weil die Macht eines Jeden in Vergleichung mit der Macht des ganzen Stats von gar keinem Belange iſt. Hingegen die Macht einer Stadt drückt ſchon einen großen Theil der Macht des ganzen Stats aus, und zwar einen deſto größern, je größer die Stadt ſelbſt iſt; daher keinesweges alle Städte für gleich gelten können. So wie die Macht einer jeden, ſo muß auch das Recht derſelben nach ihrer Größe geſchäßt werden, und das Band, das ſie alle zu Einem State verknüpft, ſind der Senat und der Juſtizhof. Es muß demnach gezeigt werden, wie die Verbindung ſo einzurichten ſey, daß jede Stadt, ſo viel wie möglich, ihr eigenthümliches Recht behalte.

Hierzu wird insbeſondre erfodert, daß die Patricier jeder Stadt, deren nach Verhältniß der Größe

derſelben mehr oder weniger ſeyn müſſen, die höchſte Gewalt über ihre Stadt haben, und aus ihnen ein Ausſchuß (Senat) gebildet werde, dem das Recht zukomt, die Stadt zu befeſtigen, zu erweitern, Abgaben aufzulegen, Privatgeſetze zu geben und abzuſchaffen, und überhaupt alles zu thun, was ſie zur Erhaltung und zum Flore der Stadt gut und nöthig finden. Zur Verwaltung aber der gemeinen Angelegenheiten des ganzen Stats muß der oberſte Senat, wie vorher erörtert iſt, gewählt und organiſirt werden. Der Unterſchied zwiſchen dieſem und jenen Ausſchüſſen der einzelnen Städte liegt denn darin, daß der oberſte Senat die Gewalt hat, die Streitigkeiten zu unterſuchen und zu ſchlichten, die zwiſchen den Städten entſtehen können.

Es darf bey einer ariſtokratiſchen Verfaſſung dieſer Art der oberſte Senat nicht anders zuſammen berufen werden, als wenn es nöthig iſt, die Statsverfaſſung ſelbſt zu verbeſſern, oder in irgend einer ſchwierigen Angelegenheit, wenn die einzelnen Ausſchüſſe jeder für ſich nicht abhelfen können, oder bey unter den Communen obwaltenden Zwiſtigkeiten. Spinoza ſetzt das Verhältniß des oberſten Senats, und die Art des Verfahrens deſſelben in Beziehung auf die einzelnen Ausſchüſſe, noch genauer aus einander. Aus dieſer Erörterung will ich nur noch bemerken, daß er die Wahl der Offiziere und der Feldherrn, nach Maaßgabe der Truppenzahl, welche jede Commune im Falle eines Krieges in's Feld ſtellt, den Patriciern der Communen einräumt. Auch darf der oberſte Senat nicht unmittelbar den Unterthanen Abgaben auflegen; ſondern zur Aufbringung der Koſten, welche den Beſchlüſſen des oberſten Senats gemäß für die öffentlichen

Bedürfniſſe nöthig ſind, werden die Städte im Ganzen von dem Senate geſchätzt, ſo daß jede Stadt nach Verhältniß ihrer Größe einen größern oder geringern Theil des erfoderlichen Aufwandes über ſich nimt, welchen Antheil die Patricier jeder Stadt von ihren Bürgern auf die ihnen beliebige Weiſe erheben, ſey es nun durch Beyſteuern, oder durch Abgaben, Zölle u. dgl. Sollten die Städte des Reichs theils Seeſtädte, theils Landſtädte ſeyn, ſo muß noch auf beſondere Mittel und Einrichtungen gedacht werden, wie dieſe ihrem gegenſeitigen Verhältniſſe gemäß zum gemeinſchaftlichen Zwecke des Ganzen zu vereinigen ſind. In Anſehung der Ausſchüſſe der einzelnen Communen und ihres Verfahrens bey Verwaltung ihrer Angelegenheiten erinnert Spinoza, daß, wenn die Zahl der Mitglieder der Ausſchüſſe ſehr klein iſt, die Stimmen öffentlich gegeben werden müſſen; was hingegen bey einem zahlreichen Ausſchuſſe, und auch bey dem oberſten Senate, der immer aus einer beträchtlichen Zahl von Mitgliedern beſteht, nicht nöthig iſt. In dem letztern Falle läßt ſich nicht errathen, welches Mitglied ſo oder anders geſtimt habe; wohl aber in dem erſtern; daher das geheime Votiren hier unnütz und auch nachtheilig iſt.

VII. Was die abhängigen Communen der Republik betrifft, ſo müſſen ſie, wenn ſie innerhalb des Statsgebietes ſelbſt liegen, als Theile der benachbarten freyen und unabhängigen Städte angeſehen werden, und ſtehn folglich auch unmittelbar unter der Regierung dieſer. Der Grund hiervon iſt, daß die Patricier bey der ariſtokratiſchen Verfaſſung, welche gegenwärtig charakteriſirt wird, nicht von dem oberſten Senate, ſondern von dem beſondern Ausſchuſſe jeder

Com-

Commune gewählt werden, und deren ſind in jeder Stadt nach Verhältniß der Zahl der Einwohner innerhalb den Grenzen der Jurisdiction derſelben mehr oder weniger. Daher muß die abhängige Volksmenge zum Cenſus der unabhängigen gerechnet werden, und der Direction dieſer unterworfen ſeyn. Hingegen die im Kriege eroberten Städte und Provinzen, oder die Zugewandten, ſind entweder Bundesgenoſſen des Stats, oder es müſſen freye Colonien dahin geſchikt und die vorigen Einwohner anderswohin verſetzt, oder dieſe müſſen ganz vertilgt werden.

Die Form der bisher beſchriebenen ariſtokratiſchen Verfaſſung zieht Spinoza der erſtern, wo Alles auf Einer Hauptſtadt beruht, mit Recht vor. Die Patricier einer jeden Stadt werden allemal, wie es die menſchliche Natur mit ſich bringt, ihre Rechte ſowohl in der Stadt, als im oberſten Senate, zu behaupten und zu vergrößern trachten; ſie werden ſich alſo aus allen Kräften bemühen, die Volksmenge zu gewinnen, die Bürgerzahl zu vergrößern, überhaupt wohlthätig zu regieren, um den Flor ihrer Commune zu befördern, dadurch ihre eigene Zahl zu vermehren, und ſich bedeutendern Einfluß im oberſten Senate zu verſchaffen. Je höher die Zahl der Bürger einer Commune ſteigt, deſto mehr Patricier müſſen aus derſelben gewählt werden, und deſto mehr Mitglieder ſendet dieſe Commune in den oberſten Senat. Daß die Städte, wenn jede auf ihr eigenes Intereſſe denkt, und die übrigen beneidet, häufige Zänkereyen und Zwiſtigkeiten haben werden, iſt hier nicht nachtheilig. Freylich geht, wie ſich Spinoza ausdrückt, Saguntþ verloren, während die Römer die Zeit mit Berathſchlagung verlieren; wenn aber auf der anderen Seite Wenige Alles

ſes nach ihrer Willkühr und Laune entſcheiden, ſo wird die Freyheit, dies höchſte gemeinſchaftliche Gut der Bürger, vernichtet. Denn der Verſtand der Menſchen iſt zu ſchwach, um Alles gleich auf den erſten Blick zu ergründen; aber durch Rathſchlagen, Debattiren, wird er geſchärft, und indem man allerley Mittel und Wege verſucht oder prüft, findet man endlich, was man wünſcht, was Alle billigen, und woran vorher Niemand gedacht hatte.

Auch hat die leztere ariſtokratiſche Form noch einen andern Vorzug vor der erſten, daß in jener nicht nöthig iſt, eine plötzliche Unterdrückung des oberſten Senats zu verhüten, weil für die Zuſammenberufung desſelben keine beſtimte Zeit und kein beſtimter Ort angeſetzt ſind. Die mächtigen Bürger ferner ſind bey jener ariſtokratiſchen Verfaſſung weniger zu fürchten. Da, wo mehrere Communen der Unabhängigkeit genießen, iſt es für den, der nach der oberſten Herrſchaft ſtrebt, nicht hinreichend, eine oder die andere Stadt einzunehmen, um die Gewalt über die übrigen zu erlangen. Endlich iſt die Freyheit bey jener ariſtokratiſchen Verfaſſung Mehrern gemeinſchaftlich. Denn wo eine einzige Stadt regiert, wird für das Wohl der übrigen nur inſoferne geſorgt, als es dem Intereſſe jener zuträglich iſt.

VIII. Spinoza unterſucht nun die Urſachen, welche eine Revolution in der Ariſtokratie, oder eine gänzliche Auflöſung derſelben herbeyführen können. Eine Haupturſache, die ſchon Machiavell ſcharfſinnig bemerkt hat, iſt, daß, wie ſich dem menſchlichen Körper täglich etwas zugeſellt, was zuweilen der Heilung bedarf, ſo muß es ſich auch zuweilen ereignen, daß es nothwendig wird, die

Stats-

Statsverfaſſung auf ihr Princip, wodurch ſie urſprünglich begründet wurde, zurückzuführen. Geſchieht dieſes nicht zur gehörigen Zeit, ſo werden die Gebrechen der Verfaſſung unheilbar, und können nicht anders, als zugleich mit dieſer ſelbſt ausgerottet werden. Die Abänderung der Gebrechen der Verfaſſung aber kann durch Zufall bewirkt werden, oder durch die Weisheit der Geſetze, oder durch das Talent, die Einſicht, und Energie eines großen Mannes, der ſich im State erhebt, und das Steuerruder desſelben mit kühner und glücklicher Hand ergreift und regiert. Daß dieſer Umſtand von der höchſten Wichtigkeit ſey, iſt nicht zu bezweifeln. Denn iſt hierauf nicht vorher Bedacht genommen, ſo kann die Verfaſſung ſich nicht durch ihre eigene Natur und Güte, ſondern lediglich durch Zufall erhalten, anſtatt daß ſie im entgegengeſetzten Falle bloß durch ein unvermeidliches Schickſal untergehen kann. Die Wahl eines Dictators, oder zweyer, auf kurze Zeit, die das Recht hätten, das Benehmen der Senatoren und Beamten zu unterſuchen, und die etwa eingeſchlichenen Misbräuche in der Verwaltung des Stats abzuſchaffen, iſt mit zu mancherley Nachtheilen verbunden, und kann vornehmlich zu leicht die Verwandlung der Republik in eine Monarchie nach ſich ziehen, als daß ſie zu billigen wäre. Zweckmäßiger iſt hier ein Collegium der Syndics, wie es Spinoza oben vorgeſchlagen hat. Allein auch dieſes kann doch nichts weiter bewirken, als daß die Form der Statsverfaſſung erhalten, und die Geſetze nicht ungeſtraft übertreten werden; hingegen die Laſter kann es nicht verhindern, welche ſich durch Geſetze nicht ausrotten laſſen, in welche ein müſſiges Volk ſehr bald verfällt, und die nicht ſelten den Ruin des States nach ſich ziehen. Um dieſen Uebeln vorzubeu-

zubeugen oder abzuhelfen, haben Einige Aufwands und Sittengeſetze vorgeſchlagen; wiewohl vergeblich. Geſetze, die ohne Beleidigung eines Andern übertreten werden können, werden verſpottet, und ſtatt die Begierden und Lüſte zu zügeln, beſtärken ſie dieſelben vielmehr; nam nitimur in vetitum ſemper, cupimusque negata. Auch fehlt es müſſigen Menſchen nicht an Geſchiklichkeit, die Geſetze über Dinge, die nicht ſchlechthin verboten werden können, zu eludiren, wie z. B. bey Gaſtmälern, Spielen, Putz in Kleidungen, bey denen Uebermaaß und Ausſchweifung nach den Glücksumſtänden eines Jeden geſchätzt werden müſſen, und ſich alſo nicht durch ein allgemeines Geſetz beſtimmen laſſen. Dergleichen Uebel des Friedens und der Muſſe bey einem Volke müſſen demnach niemals directe, ſondern indirect gehindert werden; indem man die Anlage der Statsverfaſſung ſo einrichtet, nicht daß die Meiſten weiſe zu leben trachten; denn dies iſt unmöglich; ſondern daß ſie von Affecten geleitet werden, die dem State keinen Schaden, vielmehr Nutzen, bringen. Vorzüglich, meynt Spinoza, ſey darauf zu achten, daß es im State, wenn auch keine ſparſame, doch geizige Reiche gebe. Wird die Neigung zum Geize allgemein und fortdauernd, und durch die Ehrbegierde geſtärkt, ſo werden die Meiſten auf's eifrigſte danach ſtreben, ihr Vermögen zu vergrößern, um Ehrenſtellen zu erlangen, und Schande zu vermeiden. In den vorher beſchriebenen ariſtokratiſchen Verfaſſungen iſt die Zahl der regierenden Claſſe ſo groß, daß dem größten Theile der Reichen der Zugang zur Regierung und zu den mit Ehre verbundenen Statsämtern offen ſteht. Werden ferner diejenigen Patricier ausgeſtoßen, die mehr Schulden haben, als ſie bezahlen können, ſo iſt keinem

Zwei=

Zweifel unterworfen, daß dieſelben auf die Erhaltung ihrer Güter, ſo viel ſie können, bedacht ſeyn werden. Sie werden auch niemals nach fremdem Luxus, verderblichen Moden und Gewohnheiten des Auslandes trachten, und die einheimiſchen verachten, ſobald es geſetzlich beſtimt iſt, daß die Patricier ſich durch eine beſondere Kleidung unterſcheiden u. dgl. Es können auch außerdem in jedem State zur Erhaltung der guten Sitten noch andere der Localität und dem Genius des Volks angemeſſene Hülfsmittel aufgefunden werden, und überhaupt muß die Regierung dahin ſehen, daß die Bürger mehr freywillig, als durch die Geſetze gezwungen, ihre Pflichten erfüllen.

Sehr wahr ſagt Spinoza, daß ein Stat, der bloß darauf gerichtet iſt, die Unterthanen durch Furcht zu regieren, mehr ohne Laſter, als tugendhaft ſey. Man muß im Gegentheile die Menſchen ſo regieren, daß ſie gar nicht regiert zu werden, ſondern nach ihrer eigenen Laune und Willkühr zu leben wähnen; daß lediglich die Liebe zur Freyheit, die Begierde nach Erweiterung ihres Vermögens, und die Hoffnung, Ehrenſtellen zu erlangen, ſie in den Schranken der Geſetze erhalten. Uebrigens erklärt er Triumpfe, Erhebung in den Adelsſtand, Orden, und andere Anreizungen zum Verdienſte mehr für Zeichen der Sclaverey, als der Freyheit; denn nur Sclaven, nicht freyen Menſchen, werden Belohnungen für ihre Tugenden zuerkannt. Freylich werden die Menſchen gar ſehr durch ſolche Belohnungen gereizt; aber wenn dieſe auch anfangs nur wahrhaft großen und verdienten Männern zu Theile werden, ſo werden ſie doch gewöhnlich in der Folge auch unverdienten, die ſich durch nichts als ihren Reichthum empfehlen, zugewandt, und dadurch

durch verlieren ſie in dem Urtheile edlerer Menſchen allen ihren Werth. Auch glauben diejenigen, die ſich auf geehrte Ahnen, Triumpfe ihrer Vorfahren u. dgl. berufen können, daß ihnen Unrecht geſchehe, wenn ſie nicht den Uebrigen vorgezogen werden. Endlich iſt gewiß, daß die Gleichheit, mit deren Aufhebung auch die gemeinſchaftliche Freyheit zu Grunde geht, auf keine Weiſe erhalten werden könne, ſobald einem durch Verdienſte ausgezeichneten Manne beſondere Ehre öffentlich zuerkant wird.

Spinoza wendet nun die bisherigen Bemerkungen an, um die Frage zu entſcheiden, ob die von ihm geſchilderten Statsverfaſſungen durch ihre eigene Schuld zerſtört werden können? Kann überhaupt irgend eine Statsverfaſſung von ewiger Dauer ſeyn, ſo wird es nothwendig diejenige ſeyn, wo die einmal beſtimten Geſetze und Rechte unverletzt bleiben. Denn die Geſetze ſind die Seele des Stats, und durch die Erhaltung jener wird auch dieſer erhalten. Die Geſetze können aber ihre Herrſchaft nicht behaupten, wenn ſie nicht durch die Vernunft und die gemeinſchaftlichen Neigungen der Bürger geſchützt werden. Stützen ſie ſich ſich bloß auf die Vernunft, ſo ſind ſie zu ſchwach, und verlieren leicht ihre Kraft. Sofern alſo gezeigt worden iſt, daß die Fundamentalgeſetze beyder obigen ariſtokratiſchen Verfaſſungen mit der Vernunft und den gemeinſchaftlichen Neigungen der Bürger übereinſtimmen mögen, glaubt Spinoza auch verſichern zu können, daß ſie von ewiger Dauer ſeyn, und nicht durch eigene Schuld und Mangelhaftigkeit, ſondern lediglich durch ein unvermeidliches Schikſal zerſtört werden können.

Der einzige Einwurf läßt ſich nach ſeiner Meynung noch machen, daß auch die gemeinſchaftlichen

Neigungen der Bürger den Stat nicht genug ſchützen, weil kein Affect ſey, der nicht von einem ſtärkern oder entgegengeſetzten überwunden werden könte, wie z. B. oft die Furcht vor dem Tode durch die Begierde nach fremdem Eigenthume überwunden werde. Menſchen, die durch Furcht geſchreckt vor dem Feinde fliehen, laſſen ſich durch keine Furcht vor irgend einem andern Gegenſtande zurückhalten; ſondern ſtürzen ſich lieber in einen Fluß, oder in's Feuer, um dem Schwerdte ihrer Feinde zu entrinnen. So gut geordnet alſo auch der Stat, und ſo vortrefflich die Geſetze desſelben beſtimt ſeyn mögen, ſo werden doch wohl einmal alle Bürger in großem Bedrängniſſe des Stats, wenn ſie von einem paniſchen Schrecken ergriffen werden, bloß durch die gegenwärtige Furcht determinirt, ohne Rückſicht auf die Zukunft und die Geſetze, ihr Augenmerk auf einen berühmten Sieger richten, ihn von den Geſetzen entbinden, ſein Commando verlängern, und den ganzen Stat ſeiner Treue mit der größten Gefahr anvertrauen: ein Umſtand, der ſich wirklich öfter in der Römiſchen Republik ereignete, und eine Urſache ihres Unterganges war.

Auf dieſen Einwurf erwiedert Spinoza, daß zuvörderſt in einer nach dem von ihm entworfenen Muſter wohlgeordneten Statsverfaſſung ein ſolcher paniſcher Schrecken nicht anders als aus ſehr gerechten Urſachen entſtehen könne; folglich derſelbe und die dadurch bewirkte Verwirrung keiner Urſache, die durch menſchliche Klugheit zu vermeiden war, ſich zuſchreiben laſſe. Hernach, meynt er, könne auch in einer ſolchen Republik ein einzelner Bürger ſich nicht ſo durch den Ruhm ſeiner Tugenden auszeichnen, daß aller Augen auf ihn gerichtet wären. Er müſſe nothwendig

wendig Nebenbuhler haben, die mit ihm wetteiferten, und denen auch mehr andere Bürger günſtig ſeyen. Wenn alſo auch durch den paniſchen Schrecken eine momentane Verwirrung in der Republik entſtände, ſo könne doch Niemand ſich über die Geſetze erheben, und einem Individuum widerrechtlich den Oberbefehl übertragen, ohne daß ſofort ein Streit unter den Mitbewerbern veranlaßt würde, deſſen Schlichtung es nothwendig machte, zu den einmaligen Statuten und bewährten Geſetzen zurückzukehren, und die Angelegenheiten des Stats nach den beſtehenden Geſetzen anzuordnen. Poſſum igitur, beſchließt Spinoza dieſen Abſchnitt, abſolute affirmare, cum imperium, quod una ſola urbs, tum praecipue illud, quod plures urbes tenent, aeternum eſſe, ſive nulla interna cauſa poſſe diſſolvi, aut in aliam formam mutari.

Ich habe ſchon erinnert, daß der dritte Abſchnitt des Tractatus politicus über die beſte Einrichtung der demokratiſchen Statsform unvollendet vom Spinoza hinterlaſſen iſt. Den Unterſchied zwiſchen dieſer und der ariſtokratiſchen Verfaſſung ſetzt er hauptſächlich darin, daß es in der letztern von dem Willen des oberſten Senats und der freyen Wahl deſſelben abhängt, was für Bürger unter die Patricier aufgenommen werden ſollen oder nicht, ſo daß keiner das Recht, in öffentlichen Angelegenheiten ſeine Stimme zu geben, und Statsämter zu verwalten, erblich hat, oder es für ſich von Rechts wegen ſodern könne, wie es hingegen in der demokratiſchen Verfaſſung der Fall iſt. In der Demokratie machen alle, die von Bürgern abſtammen, oder auch nur im Lande gebohren ſind, oder ſich um die Republik Verdienſte erworben, oder aus andern legitimen Gründen das Bür-

gerrecht erworben haben, Anſpruch auf das Stimm-recht in der allgemeinen Volksverſammlung und auf Statsämter, und es kann ihnen, wenn ſie kein Verbrechen begangen, und ſich keine Infamie zugezogen haben, nicht abgeſprochen werden. Würde alſo auch ausgemacht, daß bloß die Männer, die ein gewiſſes reiferes Alter erreicht haben, oder bloß die Erſtgebohrnen, ſofern ſie nicht minderjährig ſind, oder die eine gewiſſe Summe zur Erhaltung des Stats beytragen, das Stimmrecht im Volksſenate, und Antheil an den Statsämtern haben ſollten; ſo würde doch die Verfaſſung, wenn auch der Volksſenat alsdenn aus einer geringern Zahl von Bürgern beſtände, demokratiſch genannt werden müſſen, weil die zur Verwaltung der Statsangelegenheiten beſtimten Bürger nicht, wie die Optimaten in der Ariſtokratie, von dem oberſten Senate gewählt, ſondern durch die Geſetze beſtimt wären. Da hier freylich nicht die Beſten (optimi), ſondern diejenigen, die durch Zufall reich geworden, oder Erſtgebohrne ſind, zur Regierung des Stats gelangen; ſo ſcheint in dieſer Hinſicht die demokratiſche Statsform der ariſtokratiſchen nachzuſtehen; ſieht man inzwiſchen auf die Praxis, oder auf den gewöhnlichen Zuſtand der Menſchen, ſo läuft es auf Eins hinaus. Denn auch der Senat in der Ariſtokratie wird immer diejenigen für die Optimaten halten, und folglich wählen, die reich, oder ihm verwandt, oder durch Freundſchaft mit ihm verbunden ſind. Wäre es zu hoffen, daß die Patricier frey von aller Privatneigung, und nur durch die Liebe zum Beſten geleitet ihre Collegen wählten, ſo würde unſtreitig keine Statsverfaſſung mit der ariſtokratiſchen zu vergleichen ſeyn; leider aber lehrt die Erfahrung hiervon gar zu ſehr das Gegentheil, zumal bey Olig-

archieen,

archieen, wo der Wille der Patricier wegen des Mangels an Nebenbuhlern am wenigſten durch das Geſetz gebunden iſt. Hier werden die beſten Männer abſichtlich von den Patriciern entfernt gehalten, und nur diejenigen in den Senat gewählt, die mit ihnen einſtimmig ſind.

Von dem Stimmrechte in der Demokratie ſchließt Spinoza, wie billig, die Weiber, die Knechte, die Minderjährigen, und die Fremden aus. Er wirft hierbey die Frage auf, ob die Weiber von Natur, oder nach hergebrachter Einrichtung, unter der Bothmäßigkeit ihrer Männer ſtehn? Im letztern Falle würde kein entſcheidender Grund vorhanden ſeyn, die Weiber von der Theilnahme an der Regierung des Stats auszuſchließen. Spinoza beruft ſich auf die Erfahrung, welche lehrt, daß die Ausſchließung des weiblichen Geſchlechts von Statsgeſchäfften ſich auf die Schwäche desſelben gründe. Nirgends haben Weiber und Männer zugleich regiert; überall, wo beyde Geſchlechter in Eintracht lebten, nur die Männer allein. Die Amazonen, welche der Sage nach einſt die regierende Claſſe geweſen ſeyn ſollen, duldeten gar keine Männer in ihrem Gebiete, ſondern erzogen bloß die Mädchen, und tödteten die Knaben, die ſie gebahren. Wären die Weiber den Männern von Natur gleich, ſowohl an Stärke der Seele, als am Verſtande, worauf ſich doch vorzüglich die menſchliche Macht, und alſo auch das Recht ſtützt; ſo würden ſich unter ſo vielen und ſo mannichfaltigen Völkern doch wohl einige finden, wo beyde Geſchlechter auf gleiche Weiſe regierten, oder ſolche, wo die Männer von den Weibern regiert, und ſo erzogen würden, daß dieſe ihnen an Verſtande überlegen wären. Da gleich-

wohl die Geſchichte auch nicht Ein Volk der Art dar- ſtellt, ſo läßt ſich behaupten, daß die Weiber von Na- tur nicht gleiches Recht mit den Männern haben, ſondern hierin dieſen nachſtehen, alſo weder mit den Män- nern gemeinſchaftlich regieren, noch dieſe gar beherr- ſchen dürfen. Achten wir überdem auf die menſchli- chen Neigungen, daß die Männer gemeiniglich bloß aus Wohlluſt die Weiber lieben, und den Verſtand, die Kentniſſe derſelben nur inſoweit ſchätzen, als bey- de mit Schönheit verbunden ſind; daß ſie auf die Liebe der Weiber in hohem Grade eiferſüchtig ſind; ſo läßt ſich bald einſehen, daß bey einem gemeinſchaftlichen Regimente von Männern und Weibern der Frieden im State ſchlechterdings nicht beſtehen könne. Hier iſt leider der Faden der weitern Unterſuchung des Spi- noza abgeriſſen.

Der Tractatus theologico politicus des Spi- noza, zu deſſen Charakteriſtik ich itzt übergehe, iſt minder wichtig für die Philoſophie als Wiſſenſchaft, als für die Beurtheilung des damaligen philoſophi- ſchen und religiöſen Zeitgeiſtes überhaupt, der Denk- art des Spinoza über poſitive Religion, nament- lich die jüdiſche und chriſtliche und die Erkentnißquelle beyder, endlich der Richtung, welche Spinoza der Denkart des dafür empfänglichen Theiles ſeiner Zeit- genoſſen in dieſen Puncten zu geben ſuchte. Manche Grundſätze, Maximen und Bemerkungen, die er hier vorträgt und einſchärft, gehören in unſern Tagen zu den allgemein beym vernünftigen Publicum aner- kannten Wahrheiten; ſie haben alſo gegenwärtig das Intereſſe der Neuheit und der Paradoxie verloren, das ſie damals nothwendig haben mußten, als ſie zu- erſt geäußert wurden. Sehr lange hat man den Tra-

ctatus theologico politicus für ein käzeriſches, der Religion verderbliches Buch gehalten, und er hat am meiſten beygetragen, den Spinoza des Atheismus verdächtig, und insbeſondre bey den Theologen verhaßt zu machen. Dieſer wollte indeſſen nichts weiter dadurch, als eine liberalere vernunftmäßigere Anſicht der Religion und der Bibel veranlaſſen, und zwar bey gelehrten und philoſophiſchen Denkern; denn nur für dieſe iſt das Buch geſchrieben. Vulgus ergo et omnes, ſagt er am Schluſſe der Vorrede, qui cum vulgo iisdem affectibus conflictantur, ad haec legenda non invito; quin potius vellem, ut hunc librum prorſus negligant, quam eundem perverſe, ut omnia ſolent, interpretando moleſti ſint, et dum ſibi nihil proſunt, aliis obſint, qui liberius philoſopharentur, niſi hoc unum obſtaret, quod putant, rationem debere Theologiae ancillari; nam his hoc opus perquam utile fore confido.

Wie weit Spinoza über Alles, was Aberglauben heißt, erhaben war, das kann am beſten ſeine Schilderung des Aberglaubens und der Urſachen desſelben in der menſchlichen Natur beweiſen. Den Urſprung des Aberglaubens erklärt er vornehmlich aus der Furcht, die den Menſchen antreibt, auf eine Art und von Dingen Rath und Hülfe zu ſuchen und zu hoffen, wie und von denen er ſie ſonſt bey geſunder Vernunft, und im Zuſtande der Ruhe und des Glücks nie ſuchen und hoffen würde. Hierauf gründet ſich alſo auch zuletzt aller eigentlich religiöſe Aberglaube. Die Politik hat auch den religiöſen Aberglauben zu ihrer Sicherheit benutzt, und mit dem Intereſſe einer Monarchie kann er allerdings zum großen Vortheile derſelben verknüpft werden; hingegen in einem Frey-

ſtate läßt ſich nichts Zweckwidrigeres und Heilloſeres erdenken und verſuchen, als den Glauben des Volks geſetzlich an religiöſe Meynungen zu binden, und die Freyheit des Urtheils gewaltſam durch Vorurtheile zu unterdrücken oder einzuſchränken. Alle Empörungen und Kriege, die unter dem Vorwande der Religion entſtehn und geführt werden, haben darin ihren Grund, daß man Geſetze über Gegenſtände der Speculation giebt, und Meynungen als Verbrechen betrachtet und verdammt, deren Anhänger und Vertheidiger nicht der öffentlichen Wohlfarth, ſondern dem Haſſe und der Grauſamkeit ihrer Gegner aufgeopfert werden. Wären vor der Gewalt des Stats nur Handlungen gegen die Geſetze ſtrafſällig, und die Meynungen frey; ſo würden unter keinem Vorwande des Rechts Empörungen der Religion wegen entſtehn können, und religiöſe Streitigkeiten würden nicht in bürgerliche Kriege ausarten. Spinoza rühmt, daß er in einem Freyſtate wohne, ubi unicuique judicandi libertas integra, et Deum ex ſuo ingenio colere conceditur, et ubi nihil libertate carius nec dulcius habetur, und eben dieſe ſeine Lage, fügt er hinzu, bewege ihn ausführlich darzuthun, was der Hauptzweck des Tractatus theologico politicus iſt, daß jene Freyheit nicht nur unbeſchadet der religiöſen Frömmigkeit und des bürgerlichen Friedens eingeräumt werden könne; ſondern daß ſie ſogar nur mit Verluſte der wahren Frömmigkeit und des bürgerlichen Friedens aufgehoben werde.

Für dieſen Zweck ſchien es ihm nun hauptſächlich nöthig, die bedeutendſten Vorurtheile in Anſehung der Religion, oder, wie er ſich ausdrückt, die Spuren der alten Sclaverey, aufzudecken; dann das Vorurtheil

in

in Anſehung der Rechte der höchſten Gewalt im State über Religionsſachen zu widerlegen. Er äußert ſeine Verwunderung, daß die Bekenner des Chriſtenthums, die ſich vor allen durch Nächſtenliebe, Friedfertigkeit, Enthaltſamkeit, überhaupt durch Rechtſchaffenheit unterſcheiden ſollten, gerade am heftigſten und gehäſſigſten mit einander ſtreiten, ſo daß man ſie eher hieraus, als aus jenen Tugenden für Chriſten erkennen ſollte. Im Ganzen iſt es längſt dahin gediehen, daß man Chriſten, Mohammedaner, Juden und Heyden nur an ihrem Aeußern und ihren gottesdienſtlichen Gebräuchen, nicht an der moraliſchen Lebensweiſe ſondern kann; denn alle führen in moraliſchem Betrachte daſſelbe Leben. Die Urſache dieſes Uebels glaubt Spinoza darin anzutreffen, daß der religiöſe Misbrauch eingeriſſen iſt, die geiſtlichen Würden und Aemter als Mittel zur Ehre, zum Reichthume und Genuſſe anzuſehen; daher oft die ſchlechteſten Menſchen ſich zu dieſen Aemtern hinzudrängten, die Liebe zur Erhaltung und Verbreitung der göttlichen Religion in ſchändliche Habſucht und Ehrgeiz, und ſo der Tempel Gottes in eine Schaubühne verwandelt wurde, wo man nicht Lehrer der Religion hört, ſondern Redner, die mit einander wetteifern, den Beyfall der Menge zu gewinnen, die Andersdenkenden öffentlich zu ſchelten und zu tadeln, und dadurch große Zänkereyen, Neid, Haß, die keine Zeit nachher wieder tilgen kann, zu erwecken. Ferner von der alten Religion iſt nichts übrig geblieben, als der äußere Cultus, durch welchen das Volk mehr der Gottheit zu ſchmeicheln, als ſie anzubeten ſcheint. Der Glauben iſt nichts anders geworden, als blinde Leichtgläubigkeit und Vorurtheile, und noch dazu was für Vorurtheile? Solche, welche die Menſchen vom Range vernünftiger Weſen zu Thieren her-

abwürdigen, die es verhindern, daß die Menſchen ihre freye Vernunft brauchen, um das Wahre von dem Falſchen zu unterſcheiden, und die abſichtlich erdacht zu ſeyn ſcheinen, um das Licht der Vernunft ganz auszulöſchen. Da alſo das Licht der Vernunft von Vielen nicht bloß verachtet, ſondern ſogar als eine Quelle der Gottloſigkeit verdamt wird; da man menſchliche Erdichtungen für göttliche Offenbarungen hält, den Glauben mit blinder Leichtgläubigkeit verwechſelt, und die Streitigkeiten der Theologen und Philoſophen mit der höchſten gegenſeitigen Erbitterung der Gemüther geführt werden; ſo glaubte Spinoza hier ſowohl ſelbſt zu einer beruhigenden Aufklärung zu gelangen, als auch andere dazu hinzuleiten, wenn er die Beſchaffenheit der heiligen Schrift, die Möglichkeit, den Grund und die Art und Weiſe der göttlichen Offenbarung durch die Propheten, die Urſachen des Vorzugs der Hebräer in dieſem Stücke, das Verhältniß der geoffenbarten Religion zur Vernunft, endlich die Gewalt des Stats in geiſtlichen Dingen genauer in Erwägung zöge. Seine Hauptideen will ich kurz ausheben.

Der Menſch kann eigentlich Alles, was er durch das natürliche Licht der Vernunft erkennt, eine göttliche Offenbarung (prophetiam) nennen; denn alle Erkentniß hängt allein von der Erkentniß Gottes und deſſen ewigen Rathſchlüſſen ab. Weil inzwiſchen die natürliche Erkentniß auf Gründen beruht, die allen Menſchen gemein ſind, ſo wird ſie von dem großen Haufen nicht geachtet, und wenn dieſer von göttlicher Offenbarung redet, ſo bezieht er dieſelbe auf eine Erkentniß, die er durch bloße Vernunft nicht zu erlangen vermöchte. Die göttliche Offenbarung kann von

der

der natürlichen Erkentniß nicht anders verſchieden ſeyn, als daß ſie über die Grenzen dieſer hinausgeht, und in den Geſetzen der menſchlichen Natur an und für ſich betrachtet ihren Grund nicht haben kann; in Anſehung der Gewißheit aber, und der Quelle, woraus ſie fließt, nehmlich der Gottheit, ſteht die natürliche Erkentniß der prophetiſchen nicht im geringſten nach.

Da die göttliche Offenbarung nicht in der menſchlichen Natur gegründet ſeyn ſoll, ſo müßte ſie durch andere Mittel den Menſchen zu Theile werden. Dieſe laſſen ſich aber nur aus der heiligen Schrift kennen lernen, und hier erfahren wir, daß Alles, was Gott den Propheten geoffenbart haben ſoll, ihnen durch Worte, oder Zeichen, oder durch beyde, geoffenbart wurde, und daß die Worte und Zeichen entweder wirklich und außerhalb der Einbildung des Propheten, der ſie hörte oder ſah, exiſtirten, oder daß ſie eingebildet waren, weil die Einbildung des Propheten auch im Wachen ſo diſponirt war, daß er gewiſſe Worte und Zeichen deutlich zu vernehmen wähnte. Spinoza behauptet nun, daß die Propheten bloß mittelſt der Einbildung die angeblichen Offenbarungen Gottes hätten empfangen können, und daß nicht eine größere Vollkommenheit des Geiſtes, ſondern nur eine lebhaftere Einbildungskraft zur Weiſſagung nöthig geweſen ſey. Nur vom Chriſtus giebt er zu, daß der Geiſt deſſelben unmittelbar mit dem Geiſte Gottes in Verbindung habe ſtehen können. Er läßt dies jedoch ſchlechthin unentſchieden, weil er es nicht begreiſe. Aber auch die Urſache, wodurch die Phantaſie der Propheten exaltirt wurde, iſt ihm unerklärlich. Zu ſagen, daß es durch die Allmacht Gottes geſchehen ſey, nennt er Geſchwätz; es heißt dieſes, durch

durch einen transſcendentalen Ausdruck die Form eines individuellen Gegenſtandes erklären wollen; denn Alles geſchieht durch Gottes Allmacht. Ja da die Macht der Natur keine andere als die Macht Gottes ſelbſt iſt, ſo iſt gewiß, daß wir die Macht Gottes inſofern nicht kennen, als uns die natürlichen Urſachen der Dinge unbekant ſind; und es iſt demnach ungereimt, ſich auf die Macht Gottes zu berufen, wenn wir von der natürlichen Urſache eines Dinges d. i. von eben jener Macht Gottes ſelbſt nichts wiſſen. Man bemerkt wohl deutlich genug, daß Spinoza die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung außerhalb der Vernunft leugnete, wenn er ſie auch den Worten nach zugeſtand.

Nach dieſen Erörterungen die Möglichkeit und Gründe der göttlichen Offenbarung überhaupt betreffend, verweilt Spinoza bey einer Unterſuchung des Charakters der Propheten, ſo weit dieſer in unſern heiligen Büchern dargelegt iſt. Er zieht das Reſultat, daß die Autorität der Propheten nur in denjenigen Dingen Gewicht habe, welche das gemeine menſchliche Leben und die wahre moraliſche Tugend angehen; daß aber ihre übrigen Meynungen und Vorſtellungsarten von keinem Intereſſe für uns ſeyn können. Die Frage: warum Gott die Hebräer zu ſeinem Lieblingsvolke, dem er ſeine Offenbarung mittheilte, erkohren habe? beantwortet er folgendermaßen: Die Auswahl der Hebräer bedeutet nichts weiter, als daß Gott ihnen eine gewiſſe Gegend der Erde anwies, wo ſie ſicher und bequem leben konten. Die von Gott dem Moſes geoffenbarten Geſetze bezogen ſich lediglich auf den Hebräiſchen Stat, und ſind deßhalb für kein anderweitiges Volk verbindlich; ſie waren es ſogar für die Hebräer

bräer nur, ſo lange ihre beſondere Reichsverfaſſung dauerte.

Um zu entſcheiden, ob ſich aus der heiligen Schrift die natürliche Verderbtheit des menſchlichen Verſtandes erweiſen laſſe, forſchte Spinoza nach, inwiefern die katholiſche Religion, oder das durch die Propheten und Apoſtel dem ganzen menſchlichen Geſchlechte geoffenbarte Geſetz, ein anderes ſey, als das, was auch die natürliche Vernunft lehrt? Ferner ob ſich wirklich Wunder gegen den Lauf der Natur zugetragen hätten, und wiefern ſie das Daſeyn Gottes und die Vorſehung gewiſſer und deutlicher lehrten, als die Dinge, welche wir deutlich und beſtimt aus ihren erſten Urſachen erkennen? Spinoza äußert, daß er in der heiligen Schrift keine ausdrückliche Lehre gefunden habe, die nicht mit der Vernunft übereinſtimmte, oder ihr widerſpräche; daß die Propheten nichts anders vorgetragen hätten, als ſehr einfache für Jedermann leicht faßliche Begriffe, und zwar in einem ſolchen Style und mit ſolchen Gründen, wodurch die Gemüther des großen Haufens am erſten zur Verehrung Gottes bewogen werden konten. Er folgerte hieraus zugleich, daß die heilige Schrift der Vernunft ihre unbedingte Freyheit laſſe, und mit der Philoſophie gar nichts zu thun habe.

Damit er dies noch überzeugender darthäte, verbreitete ſich Spinoza über die Art, wie die heilige Schrift ausgelegt werden müſſe. Die Erkentniß ihres Inhalts müſſe nur aus ihr ſelbſt, nicht aus dem, was wir durch Vernunft einſehen, erworben werden. Er beſchwert ſich über das Vorurtheil, nach welchem der große Haufen mehr die Bücher der Schrift, als das Wort Gottes ſelbſt verehre. Das geoffenbarte

Wort

Wort Gottes beſtehe gar nicht in einer gewiſſen Zahl von Büchern, ſondern in Lehren des göttlichen Geiſtes, die den Propheten geoffenbart ſeyn, und die dahinaus laufen, daß man Gotte mit reinem Herzen dienen, und Liebe und Gerechtigkeit üben ſolle. Dieſe Lehren werden in der Schrift nach der Faſſungskraft und den Meynungen derer eingeſchärft, welche die Propheten und Apoſtel im Worte Gottes zu unterrichten pflegten; welches ſie darum Wort Gottes nannten, damit es die Menſchen ohne allen Widerſpruch und aufrichtig annehmen möchten.

Was die Principien des Glaubens betrifft, ſo behauptet Spinoza, daß das Object der geoffenbarten Erkentniß nichts anders, als der Gehorſam ſey, und folglich die natürliche Erkentniß ein von jener ganz verſchiedenes Object, ganz verſchiedene Principien und Mittel habe; die eine alſo, wie die andere, ihre Unabhängigkeit fodern, und keine der andern zu dienen nöthig habe. Da ferner die Denkart der Menſchen ſo äußerſt mannichfaltig iſt, der Eine ſich eher bey dieſen, der Andere bey entgegengeſetzten Meynungen beruhigt, und was dem Einen religiöſe Gefühle erweckt, den Andern zum Lachen bewegt; ſo ergiebt ſich auch hieraus, daß einem Jeden die Freyheit zu urtheilen und die Principien des Glaubens nach ſeiner Denk- und Sinnesart anzunehmen und auszulegen, überlaſſen bleiben müſſe. Ob der Glauben eines Jeden fromm oder gottlos ſey, kann nur aus ſeinen Werken erhellen. Uebrigens werden bey der religiöſen Denk-Freyheit Alle mit aufrichtigem und freyem Herzen Gotte gehorchen können, und bloß die Gerechtigkeit und Liebe werden für Alle einen Werth haben.

Nach-

Nachdem Spinoza gezeigt hat, daß ſich die religiöſe Freyheit mit den Ausſprüchen der heil. Schrift ſehr wohl vertrage, ſchreitet er zum Beweiſe ſeines Hauptſatzes fort, daß eben jene Freyheit den Bürgern ohne allen zu befürchtenden Nachtheil des Stats und der höchſten Gewalt in demſelben eingeräumt, hingegen ihnen ohne große Gefahr für den Frieden und die Ruhe des Stats nicht entriſſen werden könne. Das Naturrecht eines Jeden erſtreckt ſich nach Spinoza's ſchon oben erwähnten Grundſätzen ſoweit, wie ſich ſein Trieb und Vermögen erſtrecken. Niemand iſt von Natur verbunden, nach der Denkart und dem Willen eines Andern zu leben, ſondern iſt ſelbſt unabhängiger Herr und Richter ſeiner Meynungen und Handlungen. Dieſes Recht giebt Niemand auf, außer derjenige, welcher das Vermögen ſich zu vertheidigen auf einen Andern überträgt. Wenn nun aber nothwendig derjenige dieſes natürliche Recht unbedingt behält, auf welchen ein Jeder ſein Recht nach eigner Einſicht zu leben und ſein Vermögen der Selbſtvertheidigung übertragen hat; ſo fließt hieraus, daß die Inhaber der höchſten Gewalt im State ein Recht auf Alles haben, was ſie zu thun vermögen, daß ſie die einzigen Richter des Rechts und der Freyheit, und die Uebrigen durchaus und in Allem nach ihrem Willen zu handeln verbunden ſind. Sofern gleichwohl Niemand ſich des Vermögens der Selbſtvertheidigung ſo entäußern kann, daß er aufhört, ein Menſch zu ſeyn; ſo fließt hieraus auch wiederum, daß ſich Niemand ſeines natürlichen Rechtes ganz entäußern könne; ſondern daß die Unterthanen immer einige Freyheit quaſi jure naturae behalten, die ihnen ohne große Gefahr für den Stat nicht entzogen werden kann, die ihnen alſo auch entweder ſtillſchweigend eingeräumt, oder durch Vertrag mit

der

der höchſten Statsgewalt förmlich zugeſtanden wird. Spinoza legt übrigens auch dem weltlichen Regenten das Recht bey in geiſtlichen Angelegenheiten, wie in weltlichen, zu entſcheiden, und zu beſtimmen, was recht oder unrecht, fromm oder gottlos ſey. Dieſes Recht werden ſie auch ſicher bewahren, wenn ſie nur einem Jeden die Freyheit laſſen zu denken, was er will, und ſeine Meynungen laut zu äußern. Die Religion, welche der Stat feſtſetzt, gehört zur äußerlichen bürgerlichen Ordnung, wobey das innere Urtheil der Vernunft und auch die öffentliche Bekantmachung desſelben ganz unbeſchränkt bleiben.

Auch der Tractatus de intellectus emendatione, der in den nachgelaſſenen Werken des Spinoza ſteht, iſt unvollendet. "Nachdem mich die Erfahrung gelehrt hatte, ſagt er, daß Alles, was uns im gemeinen Leben häufig zu begegnen pflegt, eitel und verächtlich ſey; daß die Dinge, vor welchen ich mich fürchtete, an ſich weder gut noch böſe ſind, außer ſoweit ſie das Gemüth afficiren, beſchloß ich endlich zu unterſuchen, ob es Etwas gäbe, das wahrhaft gut ſey, das ſich dem Menſchen mittheile, und für ſich allein mit Ausſchließung alles Uebrigen den Geiſt anzöge: kurz ob es Etwas gäbe, durch deſſen Entdeckung ich des höchſten und dauerndſten Vergnügens auf immer genießen könte. Ich erinnere abſichtlich, daß ich endlich dieſe Unterſuchung beſchloß; denn beym erſten Blicke ſchien es mir thöricht, wegen eines damals noch ungewiſſen Gegenſtandes einen gewiſſen verlieren zu wollen; ich ſah die Vortheile, die durch Ehre und Reichthum gewonnen werden, und daß ich mich enthalten müſſe, ihnen nachzuſtreben, wenn ich ernſtlich nach einem andern neuen Ziele ringen wollte, daß ich

alſo, wäre in jenen die höchſte Glückſeligkeit enthalten, dieſer entbehren müßte; wäre dieſe hingegen nicht dadurch zu erlangen, ſo würde ich ſie ebenfalls verlieren, indem ich nach jenen ſcheinbaren Gütern haſchte. Ich überdachte, ob es nicht möglich ſey, wenigſtens zur Gewißheit hierin zu kommen, ohne daß ich meinen gewöhnlichen Lebensplan änderte, wie ich oft vergeblich verſucht hatte. Die Dinge, welche gemeiniglich die Menſchen am meiſten beſchäfftigen, und von ihnen für die höchſten Güter gehalten werden, laſſen ſich auf dreyerley zurückführen, Reichthum, Ehre, und Sinnenluſt, die das Gemüth ſo zerſtreuen, daß es gar nicht auf die Erwerbung irgend eines andern Gutes denken kann. Gleichwohl iſt mit dem Genuſſe der Sinnenluſt ſtets Ueberdruß und Reue verbunden; der wirkliche Beſitz des Reichthums und der Ehre befriedigt auch nicht; je mehr Jemand erworben hat, je höher er geſtiegen iſt, deſto größer wird ſeine Begierde, es noch weiter zu bringen; und wird die Hoffnung in irgend einem Falle getäuſcht, ſo erfolgt die größte Traurigkeit. Dazu komt noch, daß der Menſch, um jene ſcheinbaren Güter zu gewinnen, ſeine Freyheit aufgeben, und ein Sclav anderer werden muß; er muß ſeine Lebensweiſe nach ihrem Willen einrichten, vermeiden, was der große Haufen vermeidet, und ſuchen, was dieſer ſucht".

Nachdem ich inzwiſchen, fährt Spinoza fort, ein wenig länger über dieſe Puncte nachgedacht hatte, ſah ich ein, daß ich, wenn ich einen neuen Lebensplan wählte, nur ein ſeiner Natur nach ungewiſſes Gut verlieren würde für ein anderes, das zwar ebenfalls ungewiß ſey, aber doch nicht ſeiner Natur nach; (denn ich hatte das wahrhaft und unwandelbar Gute im

Sinne); ſondern der Erreichung nach; auf der andern Seite aber würde ich auf jeden Fall gewiſſer Uebel mich überheben können. Videbam enim, me in ſummo verſari periculo, et me cogi, remedium, quamvis incertum, ſummis viribus quaerere, veluti aeger lethali morbo laborans, qui vbi mortem certam praevidet, ni adhibeatur remedium, illud ipſum quamvis incertum ſummis viribus cogitur quaerere, nempe in eo tota ejus ſpes eſt ſita; illa autem omnia, quae vulgus ſequitur, non tantum nullum conferunt remedium ad noſtrum Eſſe conſervandum, ſed etiam id impediunt, et frequenter ſunt cauſa interitus eorum, qui ea poſſident, et ſemper cauſa interitus eorum, qui ab iis poſſidentur.

Vorläufig ſetzt Spinoza ſeine Idee von dem wahren und höchſten Gute aus einander. Das Gute und das Uebel haben nur eine relative Bedeutung, ſo daß ein und daſſelbe Ding gut oder übel genannt werden kann, vollkommen oder unvollkommen, je nachdem es in dieſer oder jener Beziehung genommen wird. Kein Gegenſtand kann ſeiner Natur an ſich ſelbſt nach betrachtet vollkommen oder unvollkommen heißen, beſonders wenn man weiß, daß Alles, was geſchieht, nach der ewigen Ordnung und nach unwandelbaren Geſetzen der Natur geſchieht. Da aber die Schwäche des menſchlichen Geiſtes ihm nicht vergönnt, jene Ordnung der Natur zu faſſen; er hingegen einen Begriff von einer Natur hat, die vollkommner als die ſeinige iſt, und zugleich bemerkt, daß ihm nichts im Wege ſtehe, eine ſolche Natur zu erlangen, ſo wird er hierdurch angereizt, Mittel zu ſuchen, die ihn zu dieſer Vollkommenheit führen mögen. Daher heißt Alles, was ein Mittel zu dieſer Voll-

kom-

kommenheit ſeyn kann, ein wahres Gut, und das höchſte Gut iſt, dieſelbe für ſich und gemeinſchaftlich mit Andern zu erwerben. Die vollkomnere Natur, von welcher der Menſch eine Idee hat, beſteht in der Erkentniß der Vereinigung, welche zwiſchen dem Menſchen und der geſamten Natur ſtatt hat. Der Zweck alſo, wonach der Weiſe zu ſtreben hat, iſt, eine ſolche Natur zu erreichen, und dahin zu ſtreben, daß Viele ſie mit ihm gemeinſchaftlich erreichen; weil es auch zur höchſten Glückſeligkeit gehört, daß der Verſtand und die Begierde des Weiſen übereinſtimmen; hierzu aber nothwendig erfoderlich iſt, eine Geſellſchaft zu bilden, die eine zweckmäßige Erkentniß von der Natur habe. Es muß zu dem Behuſe hauptſächlich Fleiß gewandt werden auf die Moralphiloſophie und die Erziehungswiſſenſchaft; ferner auf die Arzneykunſt, da die Geſundheit eines der wichtigſten Mittel für jenen Zweck iſt; endlich weil durch Kunſt Manches, was ſchwer iſt, erleichtert werden kann, viel Zeit ſich erſparen, viel Bequemlichkeit im gemeinen Leben ſich gewinnen läßt, ſo iſt auch die Mechanik im geringſten nicht zu verachten. Vor allem andern aber muß auf eine Theorie zur Bildung des Verſtandes gedacht werden, zur Verbeſſerung ſeiner Einſicht, und zur Reinigung desſelben von Irrthümern. Kurz alle Wiſſenſchaften müſſen Eine Tendenz haben, die höchſte menſchliche Vollkommenheit zu bewirken.

Da man bey dem Beſtreben nach dem obigen Zwecke leben muß, ſo giebt Spinoza einige allgemeine Lebensregeln an, die zu beobachten ſind:

1) Man muß ſich nach der Lebensweiſe und Faſſungskraft des großen Haufens richten, und alles thun, wodurch der Hauptzweck, der zu verfolgen iſt,

nicht gehindert wird. Denn hiervon hat man nicht nur überhaupt groſſe Vortheile, ſondern man kann auch dadurch allein der Wahrheit Gehör und Eingang verſchaffen.

2) Man muß mäßig ſeyn, und ſich den Genuß des Vergnügens nur inſofern erlauben, als es zur Erhaltung der Geſundheit nothwendig iſt.

3) Man muß für ſo viel Vermögen und anderweitige Hülfsmittel ſorgen, als zum Unterhalte hinreichen, und um nicht gegen die öffentlichen Sitten und Gebräuche zu verſtoßen, ſoweit es ohne Verletzung des Hauptzwecks möglich iſt.

Um die Theorie zur Bildung und Läuterung des Verſtandes ſelbſt aufzuſtellen, komt es vornehmlich auf eine gründliche Erkentniß der verſchiedenen Arten der Vernehmung und des Urtheils an, um die beſten darunter zu beſtimmen. Dieſe laſſen ſich im Allgemeinen auf vier zurückbringen:

1) Vernehmung durch Hörenſagen oder irgend ein anderes Zeichen. Hierdurch weiß ich z. B. meinen Geburtstag, daß ich von dieſen Eltern gebohren bin u. dgl., woran ich nie gezweifelt habe.

2) Vernehmung durch eine zufällige Erfahrung, d. i. eine ſolche, die nicht vom Verſtande beſtimt wird, ſondern gültig iſt, weil die Dinge zufällig ſich ſo ereignen, und keine andere Beobachtung widerſtreitet. Vermöge dieſer zufälligen Erfahrung weiß ich z. B. daß ich ſterben werde; denn ich habe bemerkt, daß Andere meines Gleichen geſtorben ſind, obwohl nicht in demſelben Alter und an derſelben Krankheit. Eben ſo weiß ich auf dieſe Art, daß das Oel die Flamme nährt,

nährt, daß Waſſer ſie auslöſcht; daß der Hund ein bellendes, und der Menſch ein vernünftiges Thier iſt u. w.

3) Vernehmung durch einen Schluß aus einem Dinge auf das Weſen eines andern Dinges, welcher Schluß jedoch nicht adäquat iſt. Z. B. Wenn ich deutlich dieſen beſtimten Körper und keinen andern empfinde, ſo ſchließe ich daraus, daß die Seele mit dem Körper verbunden, und dieſe Verbindung die Urſache jener Empfindung ſey. Was aber die Empfindung ſelbſt, und die Vereinigung zwiſchen Körper und Seele ſind, kann ich nicht deutlich daraus erkennen. Oder, wenn ich die Natur des Geſichts kenne, und zugleich weiß, es habe die Eigenſchaft, denſelben Gegenſtand in einer großen Entfernung kleiner, als in der Nähe, wahrzunehmen, ſo ſchließe ich daraus, daß die Sonne größer ſey, als ſie zu ſeyn ſcheint, u. dgl.

4) Vernehmung des Gegenſtandes durch ſein Weſen allein, oder durch Erkentniß ſeiner nächſten Urſache. Z. B. Wenn ich daraus, das ich Etwas erkenne, weiß, was Etwas Erkennen heiße, oder daraus, daß ich das Weſen der Seele kenne, weiß, ſie ſey mit dem Körper verbunden. Auf dieſe Art wiſſen wir, daß Zwey und Drey Fünf ſind, daß, wenn zwey Linien einer dritten parallel ſind, ſie alle unter einander parallel ſind. Es iſt aber ſehr wenig, was wir ſo wiſſen.

Damit nun von dieſen die beſte Art der Vernehmung für unſern Zweck gewählt werde, zählt Spinoza kurz die nothwendigen Mittel dazu auf:

1) Wir müſſen unſere Natur, die wir zu vervollkomnern wünſchen, genau kennen, und zugleich auch die Natur der Dinge, ſo weit es nöthig iſt.

2) Wir müſſen hieraus die Verſchiedenheiten, Uebereinſtimmungen, und Widerſprüche der Dinge richtig folgern.

3) Wir müſſen richtig begreifen, was ſie leiden können, und was nicht.

4) Wir müſſen dies Alles mit der Natur und dem Vermögen des Menſchen zuſammenhalten, woraus ſich denn leicht die höchſte Vollkommenheit ergiebt, deren der Menſch fähig iſt.

Es erhellt erſtlich von ſelbſt, daß eine Sache, die wir bloß durch Hörenſagen vernehmen, ſehr ungewiß ſey, da das Weſen des Gegenſtandes nicht dadurch erkannt wird. Weil aber die beſondere Exiſtenz eines Dinges nur durch Erkentniß ſeines Weſens eingeſehen wird, ſo folgt, daß ſich auf die Vernehmung durch Hörenſagen gar keine Wiſſenſchaft gründen laſſe. Auch durch die zweyte Art der Vernehmung wird nur eine ungewiſſe Erkentniß des Gegenſtandes erhalten. Bey Naturdingen wird man auf dieſe Weiſe nie etwas Anderes als Accidenzen erkennen, die doch nie deutlich und vollkommen eingeſehen werden, wenn nicht das Weſen vorher erkannt iſt. Durch die dritte Art der Vernehmung bekommen wir freylich eine Idee von dem Gegenſtande, und können auch ohne Gefahr des Irrthums ſchließen; allein an und für ſich iſt ſie doch kein Mittel, unſere Vollkommenheit zu erreichen.

Es bleibt alſo bloß die vierte Art der Vernehmung, die das adäquate Weſen der Dinge betrifft, als die vorzüglichſte übrig; und es iſt nun zu erklären,

ren, wie ſie anzuwenden ſey, damit unbekante Gegenſtände am leichteſten und bequemſten ſo von uns erkant werden. Hierbey iſt aber nicht zu vergeſſen, daß keine Unterſuchung in's Unendliche ſtatt finden könne, oder daß, um die beſte Methode zur Entdekkung der Wahrheit zu erforſchen, es keinesweges einer andern Methode, um jene Methode zu entdecken, und einer dritten, um jene zu finden u. w. bedürfe; denn in dieſem Falle würden wir nie zur Erkentniß der Wahrheit, und überhaupt zu keiner Erkentniß gelangen. Freylich um Eiſen zu ſchmieden, bedarf es eines Hammers; um einen Hammer zu verfertigen, bedarf es eines andern Hammers und anderer Werkzeuge, und um dieſe zu verfertigen, wieder anderer Werkzeuge, und ſo in's Unendliche. Gleichwohl würde Jemand vergeblich den Beweis unternehmen, daß die Menſchen kein Vermögen hätten, Eiſen zu ſchmieden. So wie aber die Menſchen anfangs durch die ihnen angebohrnen Werkzeuge leichte Sachen und Inſtrumente, wiewohl mühſam und unvollkommen, verfertigen konten, hernach durch Hülfe dieſer andere ſchwerere mit geringerer Arbeit und vollkomner verfertigten, und ſo allmälig von einfachern Werken und Inſtrumenten zur Verfertigung zuſammengeſetzter und künſtlicher fortſchritten; ſo bildet ſich auch der Verſtand durch die ihm angebohrne Kraft ſeine intellectualen Werkzeuge, durch die er neue Kräfte zu andern intellectualen Productionen und Inſtrumenten erwirbt, bis er ſich zum höchſten Gipfel der Weisheit emporſchwingt.

Spinoza erörtert hierauf, was der Menſch für angebohrne Werkzeuge habe, die ihm nöthig ſind, um andere intellectuale Werkzeuge zu weitern Fortſchritten im Gebiete der Erkentniß hervorzubringen.

Eine wahre Idee (idea), die wir haben, iſt verſchieden von ihrem Objecte (ideato); denn etwas Anders iſt ein Cirkel, und etwas Anders die Idee desſelben. Die Idee des Cirkels iſt nicht Etwas, das eine Peripherie und ein Centrum hat, wie der Cirkel; und die Idee des Körpers iſt nicht der Körper ſelbſt. Wenn aber die Idee etwas von ihrem Objecte Verſchiedenes iſt, wird ſie auch Etwas für ſich verſtändliches ſeyn, d. i. die Idee kann ihrem formalen Weſen nach Object eines andern objectiven Weſens ſeyn, und wiederum dieſes andere objective Weſen wird auch an ſich betrachtet etwas Reales und Verſtändliches ſeyn. Z. B. Petrus iſt etwas Reales; die wahre Idee des Petrus aber iſt das objective Weſen desſelben, auch an ſich etwas Reales, und vom Petrus ſelbſt durchaus verſchieden. Wenn nun die Idee des P. etwas Reales iſt und ihr beſonderes Weſen hat, ſo wird ſie auch etwas Verſtändliches (Denkbares) ſeyn, d. i. Object einer andern Idee, die Alles objectiv in ſich enthalten wird, was die Idee des Petrus formal enthält; und wiederum hat die Idee von der Idee des Petrus ihr beſonderes Weſen, das auch Object einer andern Idee ſeyn kann, und ſo in's Unendliche. Wenn Jemand weiß, was Petrus ſey, ſo weiß er auch, daß er weiß, und weiß, daß er weiß, daß er weiß u. ſ. w. Es ergiebt ſich hieraus, daß, um das Weſen des Petrus zu denken, gar nicht nöthig ſey, die Idee an und für ſich vom Petrus zu denken, und noch viel weniger die Idee von der Idee des Petrus; was eben ſo viel iſt, als wenn man behauptet, es ſey eben ſo wenig zum Wiſſen nöthig, zu wiſſen, daß man wiſſe, als es zur Erkenntniß des Weſens des Triangels nöthig iſt, das Weſen

des

des Cirkels zu erkennen. Vielmehr findet das Gegentheil ſtatt.

Um zu wiſſen, daß man weiß, muß man nothwendig vorher wiſſen. Die Gewißheit iſt daher nichts anders, als das objective Weſen ſelbſt, d. i. die Art, wie wir das formale Weſen empfinden, und zur Gewißheit der Wahrheit bedarf es alſo auch keines andern Zeichens, als eine wahre Idee zu haben; denn, wie eben gezeigt worden, es iſt nicht nöthig, zu wiſſen, daß man weiß. Niemand kann deßwegen auch wiſſen, was die höchſte Gewißheit ſey, auſſer demjenigen, der eine adäquate Idee hat, oder das objective Weſen eines Gegenſtandes erkennt, gerade weil die Gewißheit und das objective Weſen einerley ſind.

Da alſo die Wahrheit kein Zeichen nöthig hat, ſondern es hinlänglich iſt, die objectiven Weſen der Dinge, oder, was damit einerley iſt, die Ideen derſelben zu haben, um allen Zweifel wegzuräumen, ſo folgt, daß es nicht die wahre Methode ſey, ein Zeichen der Wahrheit nach der Erwerbung der Ideen zu ſuchen, ſondern daß vielmehr die wahre Methode der Weg ſey, die Wahrheit ſelbſt, oder die objectiven Weſen der Dinge, oder die Ideen, (was Alles Einerley bedeutet), in richtiger Ordnung aufzufinden. Ferner die Methode muß ſich nothwendig auch auf das Schließen, oder das Begreifen aus Gründen (ratiocinationem aut intellectionem) erſtrecken, d. i. die Methode iſt nicht das Schließen ſelbſt, um die Urſachen der Dinge zu begreifen, noch weniger iſt ſie das Begreifen der Urſachen der Dinge ſelbſt; ſondern ſie iſt die Einſicht, was eine wahre Idee ſey, um ſie von andern Wahrnehmungen zu unterſcheiden, und ihre Natur kennen zu lernen, eben dadurch unſer Er-

kentnißvermögen zu ergründen, und den Geiſt ſo zu richten, daß er nach jener Norm Alles begreift, was er zu begreifen hat, indem man ihm gewiſſe Regeln als Hülfsmittel ertheilt, und zugleich dafür ſorgt, daß er nicht unnütz angeſtrengt und ermüdet wird. Die Urſachen übrigens, warum es bey Unterſuchung der Natur ſelten geſchieht, daß wir die richtige Ordnung befolgen, ſind die Vorurtheile, die wiederum ihre beſondern Gründe haben, das Bedürfniß einer ſcharfen und genauen Unterſcheidung, die ſehr mühſam und zu welcher der Geiſt daher oft zu träge iſt, endlich der ſehr veränderliche Zuſtand der menſchlichen Dinge.

Itzt läßt ſich nun der Plan der Methodologie vollſtändig entwerfen. Zuvörderſt iſt der Zweck beſtimt worden, auf welchen alles unſer Denken abzielen muß. Zweytens iſt beſtimt, welches die beſte Art der Vernehmung ſey, mittelſt deren wir zu unſerer Vollkommenheit gelangen können. Drittens iſt der Weg angegeben worden, den der Geiſt zu befolgen hat, indem er nehmlich gewiſſen Geſetzen gemäß nach der Norm einer jeden gegebenen wahren Idee in der Unterſuchung fortſchreitet. Die Methode muß alſo Folgendes leiſten: Erſtlich ſie muß die wahre Idee von allen übrigen unterſcheiden, und den Geiſt von den letztern zurückhalten. Zweytens ſie muß die Regeln feſtſetzen, um unbekante Gegenſtände nach einer beſtimten Norm zu erkennen. Drittens ſie muß die Ordnung des Verfahrens vorſchreiben, damit der Geiſt nicht unnütz angeſtrengt und ermüdet werde. Viertens: da die Methode am vollkommenſten wird, wenn wir die Idee des vollkommenſten Weſens erreicht haben, ſo iſt gleich anfangs vorzüglich darauf zu achten,

ten, daß wir uns jene Idee ſobald wie möglich verſchaffen.

Der erſte Theil der logiſchen Methode nach Spinoza betrifft alſo die Unterſcheidung und Abſonderung der wahren Idee von den übrigen Perceptionen, und die Verhütung einer Verwechslung derſelben mit falſchen, erdichteten und zweifelhaften Vorſtellungen. Zwiſchen einer falſchen und erdichteten Idee iſt der Unterſchied, daß jene unſern Beyfall vorausſetzt, d. i. daß, indem wir uns den Gegenſtand falſch vorſtellen, keine Urſache ſich darbietet, woraus wir, wie bey erdichteten Ideen, ſchließen könten, die Vorſtellung rühre nicht von einem wirklichen Gegenſtande außer uns her. Kurz die falſche Idee iſt gewiſſermaßen ein Traum im Wachen bey offenen Augen. Sie läßt ſich auf dieſelbe Art berichtigen, wie die erdichtete. Da ſie ſich entweder auf die Exiſtenz oder auf das Weſen des Gegenſtandes real oder formal bezieht, ſo komt es nur darauf an, daß wir uns der urſprünglichen Wahrnehmung des Objects vergewiſſern, oder der urſprünglichen Idee, um zu ſehen, ob wir uns etwas Anderes einbilden oder denken, als in der urſprünglichen Wahrnehmung des Objects oder der Idee enthalten war. Die Falſchheit beſteht lediglich darin, daß Jemand von einem Gegenſtande etwas behauptet, was in der urſprünglichen Wahrnehmung oder dem urſprünglichen Begriffe nicht lag, z. B. wenn Jemand einer mathematiſchen Figur Bewegung oder Ruhe beylegt, ſo darf er nur das Urtheil auf die einfachen Vorſtellungen Bewegung, Ruhe, mathematiſche Figur, zurückführen, die an ſich ſelbſt nothwendig wahr ſind, und die Falſchheit des Urtheils wird ihm gar nicht entgehen können.

Wie

Wie weit reicht aber das Vermögen des Menſchen, urſprüngliche wahre Vorſtellungen zu bilden? Die Beantwortung dieſer Frage wird den höchſten Grad der Erkentniß zeigen, zu dem wir möglicherweiſe gelangen können. Es iſt gewiß, daß jenes Vermögen ſich nicht in's Unendliche erſtrecke. Denn wenn wir etwas von einem Dinge ausſagen, das in der Vorſtellung, die wir uns von ihm machen, nicht enthalten iſt, ſo verräth das offenbar einen Mangel unſers Erkentnißvermögens, daß wir gleichſam verſtümmelte und unvollendete Gedanken oder Ideen haben. Gehört es aber zur Natur eines denkenden Weſens, wie es doch beym erſten Blicke ſcheint, wahre oder adäquate Gedanken zu bilden; ſo erhellt, daß die inadäquaten Ideen nur dadurch in uns entſtehen können, daß wir ein Theil eines denkenden Weſens ſind, von welchem gewiſſe Gedanken ganz, gewiſſe nur zum Theile das Weſen unſers Verſtandes conſtituiren.

Die größte Täuſchung entſpringt alsdenn, wenn Gegenſtände, die uns die Einbildungskraft vorſtellt, auch im Verſtande gedacht werden, d. i. mit Klarheit und Deutlichkeit, weil hier wegen Mangels an Unterſcheidung des Deutlichen von dem Verworrenen die Gewißheit oder die wahre Idee mit der undeutlichen (ungewiſſen oder falſchen) vermiſcht wird. Einige Stoiker hatten z. B. von der Seele gehört, und von ihrer Unſterblichkeit, und bildeten ſich dunkel ſo etwas ein; zugleich bildeten ſie ſich ein und erkannten auch deutlich, daß die feinſten Körper alle übrigen durchdringen, und von keinen durchdrungen werden. Da ſie nun dies alles ſich einbildeten, und das leztere als gewiß erkannten, ſo hielten ſie ſich ſofort überzeugt,

zeugt, daß die Seele ein ſolcher feiner Körper, untheilbar u. w. ſey. Auch von dieſer Art des Irrthums können wir uns befreyen, wenn wir uns beſtreben, alle unſere Perceptionen nach der Norm der gegebnen wahren Idee zu prüfen, und dem nicht trauen, was wir durch Hörenſagen, oder durch eine zufällige Erfahrung vernahmen.

Die Täuſchung kann ferner daher entſtehen, daß wir Gegenſtände zu abſtract denken; denn es iſt für ſich einleuchtend, daß das, was in ſeiner wahren Objectivität gedacht wird, ſich nicht auf ein Anderes anwenden läßt. Oft kennen wir auch die erſten Elemente der ganzen Natur nicht; daher verfahren wir ohne Ordnung, verwirren die Natur mit abſtracten Sätzen, wenn dieſe auch wahre Axiome ſind, und verkehren dadurch die Ordnung der Natur ſelbſt. Halten wir uns aber ſo wenig wie möglich am Abſtracten, und fangen, ſobald es geſchehen kann, von den erſten Elementen, dem Quelle und Urſprunge der Natur, an, ſo werden wir auch eine ſolche Täuſchung nicht zu fürchten haben. Daß wir aber die Erkentniß des Urſprungs der Natur mit Abſtractis verwirren, haben wir nicht zu beſorgen; denn wenn Etwas abſtract gedacht wird, wie jeder Gemeinbegriff, wird es immer im Verſtande weiter gedacht, als die particularen Gegenſtände deſſelben wirklich in der Natur exiſtiren können. Freylich da in der Natur viele Dinge vorhanden ſind, deren Verſchiedenheit ſo geringe iſt, daß ſie der Bemerkung des Verſtandes faſt entgeht; ſo kann es ſich leicht, wenn ſie abſtract gedacht werden, ereignen, daß wir ſie verwirren. Da inzwiſchen der Urſprung der Natur überhaupt weder abſtract oder allgemein gedacht werden kann, noch ſich

im Verſtande weiter ausdehnen läßt, als er in der That iſt, noch irgend eine Aehnlichkeit mit den veränderlichen Dingen hat; ſo iſt auch bey der Idee deſſelben keine Verwirrung zu befürchten, ſobald wir nur die Norm aller Wahrheit gegenwärtig behalten: Es giebt ein einziges unendliches Seyn, das alles iſt, und außer welchem gar kein Seyn ſtatt findet.

Eine zweifelhafte Idee entſteht durch eine andere Idee, die nicht ſo klar und deutlich iſt, daß wir daraus etwas Gewiſſes über den Gegenſtand des Zweifels entſcheiden können, oder: eine zweifelhafte Idee iſt eine dunkle und undeutliche Idee. Hat z. B. Jemand niemals über die Trieglichkeit der Sinne oder der Erfahrung nachgedacht, ſo wird er auch nie zweifeln, ob die Sonne größer oder kleiner ſey, als ſie ſcheint. Daher wundern ſich die Landleute nicht wenig, wenn ſie hören, daß die Sonne viel größer ſey, als die Erde. Hat man hingegen über die Trieglichkeit der Sinne nachgedacht, ſo entſteht Zweifel, und erſt, wenn Jemand nach dem Zweifeln ſich eine wahre Sinnenerkentniß erwirbt, und wie durch ſie entfernte Gegenſtände wahrgenommen werden, wird der Zweifel gehoben. Es fließt hieraus, daß wir nicht deßwegen wahre Ideen in Zweifel ziehen können, weil vielleicht irgend ein triegeriſcher Gott exiſtirt, der uns auch in den gewiſſeſten Dingen täuſcht, auſſer ſo lange wir gar keine klare und deutliche Idee haben. Mit andern Worten: Wenn wir auf die Erkentniß achten, die wir vom Urſprunge aller Dinge haben, und nichts finden, was uns eine Täuſchung durch die Gottheit lehrt, und zwar mit eben der Erkentniß, mit welcher wir bey Unterſuchung eines Triangels einſehen, daß ſeine drey Winkel zwey rechten gleich ſind, ſo

wird

wird aller Zweifel gehoben. Auf eben die Weiſe aber, wie wir zu einer ſolchen Erkentniß des Triangels gelangen, wiewohl wir nicht gewiß wiſſen, ob uns irgend eine höchſte Gottheit täuſche, können wir auch zu einer ſolchen Erkentniß Gottes gelangen, wiewohl wir nicht gewiß wiſſen, ob es nicht einen höchſten Betrieger gebe; und, falls wir nur eine ſolche Erkentniß haben, iſt ſie völlig hinreichend, allen Zweifel wegzuräumen, der etwa in uns über klare und deutliche Ideen entſtehen könte. Verfährt Jemand auch richtig in der Unterſuchung, daß er zuerſt durchforſcht, was zuerſt durchforſcht werden muß, ohne Unterbrechung des Zuſammenhangs der Dinge, und weiß er, wie Fragen zu beſtimmen ſind, ehe er ſich zur Beantwortung derſelben anſchickt, ſo wird er ſtets nur gewiſſe, d. i. klare und deutliche Ideen haben. Denn der Zweifel iſt nichts anders als die Unentſchiedenheit des Gemüths in Anſehung einer Bejahung oder Verneinung, die wegfallen würde, wenn nicht etwas da wäre, das unbekant iſt, und wodurch die Erkentniß des Gegenſtandes zweifelhaft wird. Immer entſteht alſo der Zweifel daraus, daß ein Gegenſtand ohne die gehörige Ordnung unterſucht wird.

Spinoza fügt dieſen Regeln noch ein paar Vorſchriften zur Stärkung des Gedächtniſſes hinzu. Das Gedächtniß kann geſtärkt werden durch Hülfe des Verſtandes, und auch ohne dieſelbe. Je verſtändlicher eine Sache iſt, deſto leichter wird ſie im Gedächtniſſe behalten, und je unverſtändlicher, deſto eher vergeſſen. Auſſer dem Verſtande aber kann die Kraft zur Stärkung des Gedächtniſſes beytragen, mit welcher irgend ein beſonderer Gegenſtand die Phantaſie oder den Gemeinſinn afficirt. Es muß jedoch

nur

nur Ein Gegenſtand ſeyn, weil die Phantaſie nur vom Einzelnen afficirt wird. Wer z. B. nur Einen Roman geleſen hat, wird ihn ſehr gut behalten, weil dieſer alsdenn allein der Phantaſie vorſchwebt; lieſt er mehrere derſelben Gattung, ſo verwirren ſich die Bilder unter einander, die davon übrig bleiben, und er vergißt einen über den andern ganz, oder kann ſich wenigſtens keines derſelben mehr deutlich und beſtimmt erinnern. Der Gegenſtand muß auch körperlich ſeyn, indem bloß Körper die Phantaſie afficiren.

Da alſo das Gedächtniß durch den Verſtand geſtärkt wird, und auch ohne den Verſtand, ſo folgt daraus, daß es eine vom Verſtande verſchiedene Fähigkeit ſeyn müſſe, und daß dem Verſtande an ſich betrachtet weder Gedächtniß, noch Vergeſſenheit beygelegt werden könne. Was iſt denn aber das Gedächtniß? Es iſt nichts anders als die Senſation der Eindrücke im Gehirne, zugleich mit dem Bewußtſeyn der determinirten Fortdauer der Senſation, wie auch die Erinnerung beweiſt. Denn bey dieſer hat die Seele das Bewußtſeyn jener Senſation, nicht ſo, als ob dieſe ſelbſt ununterbrochen fortdauerte, ſondern nur als ob ſie zur Fortdauer determinirt wäre; und ſo iſt die Idee jener Senſation die Fortdauer der Senſation ſelbſt, d. i. Gedächtniß. Ob die Ideen ſelbſt irgend eine Alteration oder Corruption leiden, läßt ſich hier nicht ausmachen. Sollte aber die Erklärung von der Natur des Gedächtniſſes Jemanden unrichtig ſcheinen, ſo darf er nur bedenken, daß je individueller und einziger in ſeiner Art ein Gegenſtand iſt, deſto leichter er behalten werde; und eben ſo auch, je verſtändlicher das Object iſt.

Für

Für den zweyten Hauptpunct der Methode komt es vornehmlich darauf an, deutliche und beſtimte Ideen zu haben, die bloß durch den Geiſt, und nicht durch zufällige Afficirungen des Körpers gebildet werden; hernach, alle dieſe Ideen auf Eine zurückzubringen, und ſie ſo mit einander zu verketten und zuſammenzuordnen, daß unſer Verſtand ſo viel wie möglich die objective Formalität der Natur im Ganzen und in ihren Theilen darſtellt.

Zu dem Erſtern gehört in Beziehung auf den letzten Zweck der Verſtandesthätigkeit, daß der Gegenſtand entweder nach ſeinem Weſen allein, oder nach ſeiner nächſten Urſache begriffen werde. Beſteht nehmlich der Gegenſtand ganz für ſich, oder iſt er, wie man zu ſagen pflegt, die Urſache von ſich ſelbſt, ſo wird er durch ſein Weſen allein begriffen werden müſſen. Beſteht er aber nicht allein für ſich ſelbſt, ſondern erfodert er eine Urſache zu ſeiner Exiſtenz, ſo läßt er ſich nur durch ſeine nächſte Urſache begreifen; denn die Kentniß der Wirkung iſt nichts anders als eine vollkomnere Kentniß der Urſache. Wenn daher von Erforſchung der Dinge die Rede iſt, dürfen wir niemals aus abſtracten Begriffen ſchließen, und müſſen uns ſehr hüten, daß wir nicht Dinge, die bloß im Verſtande exiſtiren, mit wirklichen Dingen verwechſeln. Die beſte Schlußart iſt immer aus irgend einem beſondern affirmativen Weſen, oder aus einer wahren und gültigen Definition. Von bloßen allgemeinen Axiomen kann der Verſtand nicht zu dem Beſondern herabſteigen, weil die Axiome ſich in's Unendliche verlieren, und den Verſtand zur Betrachtung nicht mehr des einen als des andern beſondern Gegenſtandes beſtimmen. Der richtige Weg der Unterſu-

chung iſt daher, aus einer gegebenen Definition weiter Begriffe zu bilden, und dies wird um ſo glücklicher und leichter von ſtatten gehn, je beſſer wir einen Gegenſtand werden definirt haben. Der zweyte Hauptpunct der Methodologie des Spinoza betrifft demnach hauptſächlich die Bedingungen einer guten Definition, und dann die Mittel, ſie zu finden.

Eine Definition iſt alsdenn vollkommen, wenn ſie das innerſte Weſen eines Gegenſtandes erklärt, und nicht etwa bloß einige Accidenzen deſſelben angegeben werden. Definirt man z. B. den Cirkel als eine Figur, deren Linien vom Mittelpuncte zum Umkreiſe einander gleich ſind, ſo ſieht jeder, daß dieſe Definition nicht das Weſen des Cirkels, ſondern nur eine Eigenſchaft deſſelben angebe. Bey den Figuren und andern Verſtandesweſen liegt hieran freylich ſo viel nicht; aber deſto mehr bey natürlichen und reellen Dingen. Man kennt auch die Eigenſchaften der Dinge nicht, ſo lange man ihr Weſen nicht kennt, und wenn man das letztere vernachläſſigt, ſo verkehrt man nothwendig die Ordnung des Verſtandes, der die Ordnung der Natur darſtellen muß, und verfehlt ſeinen Zweck gänzlich. Spinoza giebt folgende Regeln für eine vollkomne Definition.

1) Wenn der Gegenſtand erſchaffen iſt, muß die Definition die nächſte Urſache enthalten. Nach dieſer Regel muß z. B. ein Cirkel ſo erklärt werden: Er iſt eine Figur, die von einer Linie beſchrieben wird, deren einer Endpunct feſt, der andere beweglich iſt; denn dieſe Definition drückt zugleich die nächſte Urſache des Cirkels deutlich aus.

2) Die Definition muß von der Beſchaffenheit ſeyn, daß, wenn der Gegenſtand für ſich allein und

nicht

nicht in Verbindung mit andern betrachtet wird, alle Eigenſchaften deſſelben aus ihr geſchloſſen werden können, wie es bey jener Definition des Cirkels der Fall iſt. Aus dieſer kann man mit Evidenz ſchließen, daß alle Linien vom Centrum bis zur Peripherie gleich ſind. Es folgt auch aus dem obigen Requiſite, daß jede Definition affirmativ ſeyn müſſe. Es wird hier nehmlich die Affirmation im Begriffe (affirmatio intellectiva) verſtanden; auf die wörtliche (verbalis) komt es nicht an. Denn zuweilen kann die Definition negativ ausgedrückt werden müſſen, und wird doch affirmativ verſtanden.

3) Bey einem unerſchaffenen Gegenſtande muß die Definition jede Urſache ausſchließen; oder der Gegenſtand muß auſſer ſeinem eigenen Seyn keines Andern zu ſeiner Erklärung bedürfen. Die Frage darf bey der Definition hier gar nicht mehr übrig bleiben: ob der Gegenſtand exiſtire? Die Definition muß ferner gar keine Subſtantive dem Sinne nach enthalten, die als Adjective genommen werden können, oder der Gegenſtand darf nicht durch abſtracte Begriffe erklärt werden (ut definitio, quoad mentem, nulla habeat ſubſtantiva, quae poſſint adjectivari, h. e., ne per aliqua abſtracta explicetur). Endlich müſſen wiederum aus der Definition ſich alle Eigenſchaften des Gegenſtandes herleiten laſſen. Da der beſte Schluß immer aus dem beſondern affirmativen Weſen des Dinges gezogen wird, ſo müſſen wir auch am meiſten nach der Kentniß des Beſondern ſtreben; denn je ſpecieller die Idee, deſto beſtimter und deutlicher wird ſie ſeyn.

Die Ordnung und Verbindung unſerer Vorſtellungen nach den Geſetzen der Vernunft erfo-

dert vor allem andern, daß wir unterſuchen, ob es ein Weſen gebe, und von welcher Beſchaffenheit es ſey, das die Urſache aller Dinge, und deſſen objectiv ve Natur zugleich die Urſache aller unſerer Ideen iſt. Alsdenn wird unſer Verſtand am meiſten die Natur darſtellen, weil er das Weſen, die Ordnung und Verbindung derſelben objectiv ausdrücken wird. Für dieſe Abſicht iſt es aber ſchlechterdings nothwendig, daß wir alle unſere Ideen von natürlichen oder wirklichen Dingen deduciren, und auf dieſe Art, ſo weit es möglich iſt, in der Reihe der Urſachen von einem wirklichen Dinge zum andern fortſchreiten, nicht zu abſtracten und allgemeinen Begriffen übergehen. Unter der Reihe der Urſachen und der wirklichen Dinge verſteht inzwiſchen Spinoza nicht die Reihe der einzelnen veränderlichen Dinge, ſondern nur die Reihe der unwandelbaren und ewigen. Denn die Reihe der einzelnen Dinge zu umfaſſen und zu ergründen, würde für den ſchwachen menſchlichen Verſtand unmöglich ſeyn, da ihre Menge über jede endliche Zahl hinausgeht, und bey demſelben Gegenſtande unendlich viel Umſtände ſind, von denen ein jeder Urſache ſeyn kann, daß das Ding exiſtirt oder nicht exiſtirt. Denn ihre Exiſtenz hat gar keinen Zuſammenhang mit ihrem Weſen (eſſentia), oder iſt nicht, wie Spinoza ſich ausdrückt, ewige Wahrheit. Auch haben wir nicht einmal nöthig, die Reihe der einzelnen veränderlichen Dinge zu erkennen, weil das Weſen derſelben nicht von ihrer Reihe, oder der Ordnung, in welcher ſie exiſtiren, entlehnt werden kann, da dieſe Reihe uns nichts anders gewährt, als äußere Benennungen, Verhältniſſe, oder auf's höchſte Umſtände, die alle nicht zu dem innerſten Weſen der Dinge gehören.

Das

Das Weſen kann nur erkannt werden aus den ewigen und unwandelbaren Dingen, und den Geſetzen, die ihnen, tamquam ſuis veris codicibus, eingedrückt ſind. Ja jene einzelnen veränderlichen Dinge ſind ſo innig und weſentlich mit den unwandelbaren und ewigen verbunden, daß ſie ohne dieſe weder ſeyn noch begriffen werden können. Wenn die leztern daher auch einzeln ſind, ſo werden ſie doch wegen ihrer Allgegenwärtigkeit und ihres alles enthaltenden Vermögens für uns die Univerſalien oder die Gattungsbegriffe der Definitionen von den veränderlichen Dingen, und die nächſten Urſachen alles Vorhandenen ſeyn.

Bey den angegebnen Bedingungen hat die Unterſuchung gleichwohl große Schwierigkeiten. Alles auf einmal zu begreifen, überſteigt weit die Kräfte des menſchlichen Verſtandes, und ſoll die Ordnung der Unterſuchung eines Gegenſtandes nach dem andern nicht durch die Reihe der Exiſtenz der Dinge beſtimt werden, ſondern durch die ewigen unwandelbaren Dinge, ſo ſind dieſe von Natur auf einmal zugleich vorhanden. Es iſt alſo nöthig, Hülfsmittel anzugeben, deren wir uns zur Erkentniß der ewigen unwandelbaren Dinge und ihrer Geſetze bedienen mögen.

Das zweckmäßigſte Hülfsmittel iſt eine möglichſt richtige Einſicht von der Natur unſers Erkentnißvermögens und der beſten Art ſeines Gebrauchs. Spinoza charakteriſirt alſo zuvörderſt die Eigenſchaften des Verſtandes:

1) Der Verſtand enthält Gewißheit, d. i. er weiß, daß die Dinge formaliter ſo ſind, wie er ſie objectiv enthält.

2) Er nimt wahr oder bildet einige Ideen ſchlechthin und abſolut; einige entwickelt er aus anderen. Z. B. die Idee der Größe bildet er abſolute, ohne Hinſicht auf andere Ideen; hingegen bey den Ideen der Bewegung nimt er zugleich auf die Idee der Größe Rückſicht.

3) Diejenigen Ideen, welche der Verſtand abſolut bildet, drücken eine Unendlichkeit aus; allein, die er aus andern bildet, ſind endlich (ideae determinatae). Denkt er z. B. die Idee der Größe durch ihre Urſache, ſo beſtimt er die Größe, etwa ſo wie er wahrnimt aus der Bewegung einer Fläche, daß ein Körper, aus der Bewegung einer Linie, daß eine Fläche, aus der Bewegung eines Punctes, daß eine Linie entſtehe; welche Wahrnehmungen ſämtlich nicht dienen, die Größe zu begreifen, ſondern nur, ſie zu beſtimmen. Dies erhellt daraus, weil wir einſehen, daß ſie gleichſam aus der Bewegung entſtehen, da doch die Bewegung nicht wahrgenommen wird, wenn nicht vorher die Größe wahrgenommen iſt, und wir auch die Bewegung zur Bildung der Linie in's Unendliche fortſetzen können, was unmöglich ſeyn würde, wenn wir nicht eine Idee von einer unendlichen Größe hätten.

4) Der Verſtand bildet eher poſitive Ideen, als negative.

5) Er denkt die Gegenſtände nicht ſowohl unter der Dauer, als unter einem gewiſſen Bilde der Ewigkeit und in unendlicher Zahl; oder vielmehr er achtet beym Denken der Dinge weder auf die Zahl, noch auf die Dauer. Wenn er ſich aber die Dinge einbildet, ſo ſtellt er ſie in einer beſtimten Zahl, in einer beſtimten Dauer und Größe vor.

6) Die

6) Die Ideen, welche wir beſtimt und deutlich bilden, ſcheinen ſo bloß aus der Nothwendigkeit unſerer Natur zu folgen, daß ſie ſchlechthin von unſerm Vermögen abhangen. Bey unbeſtimten und verworrenen Ideen ereignet ſich hiervon das Gegentheil. Sie werden oft wider unſern Willen gebildet.

7) Diejenigen Ideen der Dinge, welche der Verſtand aus andern entwickelt und bildet, kann er auf vielerley Weiſe beſtimmen.

8) Je mehr Vollkommenheit eines Objects die Ideen ausdrücken, deſto vollkomner ſind ſie ſelbſt. Einen Baumeiſter, der den Riß zu einem kleinen Gotteshauſe entwirft, bewundern wir nicht ſo, als einen, der den Riß zu einem großen prächtigen Tempel macht.

Die falſchen oder erdichteten Ideen haben nichts Poſitives, um deſſen willen ſie falſch oder erdichtet genannt würden. Sie werden bloß wegen der mangelhaften Erkentniß als ſolche betrachtet. Sofern alſo die Ideen falſch oder erdichtet ſind, können ſie uns auch nichts von dem Weſen des Denkens lehren; ſondern dieſes kann nur aus den eben angeführten poſitiven Eigenſchaften erkannt werden. Bis hierher hat Spinoza ſeine Methodologie nur ausgeführt, und ſie iſt alſo ein Bruchſtück geblieben.

* * *

Zur Geſchichte und Beurtheilung der Vorſtellungsart des Spinoza will ich nur noch Folgendes erinnern. Unſtreitig verlieren ſich die Spuren des Pantheiſtiſchen Syſtems in entferntern und nähern Approximationen in die älteſten Zeiten der Philoſophie überhaupt; und es ſcheint ſelbſt in der Natur der

dogmatiſch philoſophirenden Vernunft zu liegen, daß ſie, wenn ſie conſequent verfährt, am Ende auf Pantheismus hinauskomt. Nur hat kein Philoſoph jenes Reſultat mit der Klarheit und Bündigkeit entwickelt, wie Spinoza, und er verdiente daher wohl, daß man daſſelbe vorzugsweiſe nach ſeinem Namen benannte; wiewohl er dieſe Ehre theuer genug dadurch gebüßt hat, daß er bey ſeinen Zeitgenoſſen und der Nachwelt ebenfalls vorzugsweiſe nicht nur als Atheiſt, ſondern auch als ein unſinniger Frevler verſchrieen wurde. Bey der Angemeſſenheit des Spinozismus aber zu dem natürlichen Gange der dogmatiſchphiloſophirenden Vernunft konte es ungeachtet aller Heftigkeit des Widerſtreits gegen denſelben doch nicht fehlen, daß er gerade die beſten philoſophiſchen Köpfe zu Anhängern gewann, und zwar entweder zu unbedingten Anhängern, oder zu ſolchen, die, weil ſie ähnliche Vorſtellungsarten hegten, oder die Gründe des Spinozismus in der Natur der Vernunft einſahen, ihm wenigſtens ihre Achtung, wo nicht laut, um des Vorurtheils der Zeitgenoſſen zu ſchonen, und ſich vor ihrer Verfolgung zu ſichern, doch insgeheim bewieſen.

Von den Anhängern des Spinoza nahmen Einige die Wendung, daß ſie als Gegner deſſelben auftraten, und unter der Maske des Angriffs ihn zu vertheidigen ſuchten. Der merkwürdigſte unter dieſen war der Graf de Boulainvilliers, der unter dem Vorwande, daß es das Intereſſe der Wahrheit und der Religion erfodre, die Gründe des Atheismus in das helleſte Licht zu ſetzen, damit dieſe zu deſto größerem Ruhme jener widerlegt werden könten, das Syſtem des Spinoza popularer und anziehender

dar-

darſtellte *). Er äußerte dabey mit ironiſcher Ehrlichkeit, es werde weder der Wahrheit noch der Vorſehung an einem Vertheidiger der guten Sache, und in dieſem Falle an einem Widerleger des Spinoziſtiſchen Syſtems fehlen; er ſelbſt wünſche zwar, ſich den Ruhm dieſer Vertheidigung zu erwerben; allein da er durch ſein Alter und andere Beſchäfftigungen daran gehindert werde, ſo müſſe er Andere bitten, ſich derſelben zu unterziehen. Ungeachtet dieſer Maske, hinter welcher ſich Boulainvilliers verſteckte, wurde doch ſeine Abſicht, dem Spinozismus mehr Eingang beym großen Haufen zu verſchaffen, nicht verkannt; und man fand ſein Werk eben deßwegen um ſo giftiger und gefährlicher, da durch die wiſſenſchaftliche Einkleidung, welche Spinoza ſelbſt ſeinem Syſteme gegeben hatte, dieſes doch noch immer zu dunkel geblieben war, als daß es von dem großen Publicum hätte verſtanden, und für dieſes verführeriſch werden können. Indeſſen waren die Wirkungen des Werks von Boulainvilliers am nachtheiligſten, ſo lange daſſelbe nur handſchriftlich circulirte; zum mindeſten machte man damals am meiſten Aufhebens davon. Nachdem es aber gedruckt erſchienen war, ſo tröſteten ſich die Theologen und orthodoxen Philoſophen damit, daß, wenn auch der Spinozismus ſich hier in einem leichten und einnehmenden Gewande zeige, er um deſto eher in ſeiner Blöße dargeſtellt werden könne, was hingegen bey der vom Spinoza ſelbſt beobachteten demonſtrativen Methode ſchwerer geweſen wäre. Man urtheilte daher in der Folge, wie unter andern die Erklärung Mosheim's beweiſt,

*) Das Werk des Boulainvilliers iſt angeführt oben S. 514 in der Note.

weiſt, von dem franzöſiſchen Commentator Spinoza's noch verächtlicher, als von dieſem ſelbſt, und es gelang wirklich, ihn dadurch bey dem großen Publicum in Vergeſſenheit zu bringen.

Auſſer dem Boulainvilliers gab es noch Mehrere, die, ſofern ſie, wenn nicht in den Gründen und in der Art der Ausführung, doch in den Reſultaten mit dem Spinozismus übereinkamen, für Anhänger deſſelben galten; ſo wie damals überhaupt bey dem großen Haufen der Gelehrten und Ungelehrten, Spinoziſten, Atheiſten, Gotteslåſterer, Widerſacher der poſitiven Religion, gleichbedeutende Ausdrücke waren. Es gehören dahin Franciscus Cuper, der im J. 1676 Arcana Atheismi revelata herausgab, und auch, wie Boulainvilliers, die Miene annahm, den Atheismus beſtreiten zu wollen; allein durch die Schwäche der Beweiſe, die er für das Daſeyn einer perſönlichen Gottheit außerhalb der Welt vorbrachte, und durch die Behauptungen: daß ſich die Exiſtenz Gottes aus dem Lichte der Natur nicht erkennen laſſe; daß eine unausgedehnte Subſtanz undenkbar ſey; daß ohne Offenbarung der Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter nicht eingeſehen werden könne u. dgl. einen entgegengeſetzten Zweck verrieth. Eben ſo behauptete Abraham Kufaeler in ſeinem Specimine artis ratiocinandi, daß von Ewigkeit her die Subſtanz der Welt in Gott enthalten geweſen ſey, und in alle Ewigkeit enthalten ſeyn werde. Ein Anderer, Heinrich Wirmars, ſchrieb ein Werk: Chaos imaginarium, de ortu mundi ſecundum veteres et recentiores philoſophos, das gegen Spinoza und andere Naturaliſten gerichtet ſeyn ſollte, aber in der That auf Zerſtörung der natürlichen Religion angelegt war.

Noch

Noch lebhaftere Bewegungen verurſachte unter den Theologen jener Zeit Friedrich Wilhelm Hoſſe, Brandenburgiſcher Secretair, durch ſeine Schrift: Concordia rationis et fidei, ſive harmonia philoſophiae moralis et religionis chriſtianae, die unter dem angeblichen Druckorte Amſterdam, eigentlich aber zu Berlin 1692 erſchien. Auch dieſem Schriftſteller war Gott die einzige Subſtanz; der Menſch ein Modus derſelben. Der edlere Theil des Menſchen iſt der denkende Verſtand. Dieſer beſteht in dem Gehirne; in unzähligen mannichfaltig modificirten Organen, und in einer dieſe durchſtrömenden ſubtilen Materie, die widerum ſowohl durch die Organe des Gehirns, als durch die Eindrücke von außen ſehr verſchieden modificirt wird. Es giebt keine natürliche und eigentlich göttliche Geſetze; keine Vorſehung; Gebete ſind unnütz. Die Seele des Menſchen iſt ihrer Natur nach nicht unſterblich. Hoſſe wurde dieſer Schrift wegen ſeines Amtes entſetzt.

Nicht minder iſt von dieſer Seite hiſtoriſch merkwürdig Theodor Ludewig Lau, Curländiſcher Hofrath, der im J. 1717 zu Frankfurt an der Oder herausgab: Meditationes philoſophicas de Deo, Mundo et homine, und zu Freyſtadt, wie auf dem Titel ſteht, Meditationes, theſes, dubia philoſophica, theologica. Da er wegen dieſes Werks des Spinozismus verdächtig wurde, ſo mußte er Frankfurt verlaſſen. In einem vom Chriſtian Thomaſius entworfenen Gutachten der Juriſten-Facultät zu Halle wurde er des Atheismus beſchuldigt, welche Beſchuldigung aber ungegründet war, und gegen die er ſich auch in einer andern Schrift vertheidigte *).

*) Vgl. *Brucker* hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. II. p. 699.

In Anſehung einiger anderer damals berühmten Gelehrten und Philoſophen waren die Meynungen getheilt, ob ſie den Spinoziſten und Atheiſten beyzugeſellen ſeyen oder nicht. Von dieſen will ich hier nur des Arnold Geulincx erwähnen. Dieſer, ein Niederländer von Geburt, hatte zu Löwen Philoſophie und Medicin ſtudirt, und ward nach mancherley Schikſalen als Lehrer der Philoſophie zu Leyden angeſtellt, wo er 1664 ſtarb. Da zu der Zeit der Carteſianismus in den Niederlanden blühte, ſo ward er berühmt theils durch ſeine Logica fundamentis ſuis, a quibus hactenus collapſa fuerat, reſtituta, die, obwohl nach mathematiſcher Methode abgefaßt, doch mehr Ariſtoteliſch war, theils und zwar hauptſächlich durch ſeine Ethica, die er Γνωϑι σεαυτον nannte *). Geulincx ſtellte hier die ſonderbare Behauptung auf: Wir könten keine Bewegung weder in unſerm Körper, noch außerhalb demſelben hervorbringen; ſondern es ſey ein anderes Princip, das unſere Thätigkeit bewirke und ihr Kraft verleihe, und durch welches auch die Grenze beſtimt werde, über welche hinaus die Wirkung ſich nicht erſtrecke. Der Menſch ſey alſo nichts als bloßer Zuſchauer des Spiels ſeiner Maſchine, in welchem er durchaus nichts zu ändern vermöge, indem dieſes das Werk eines Andern ſey. Es erhellt hieraus, daß weder unſere Thätigkeit die Dinge, noch die Thätigkeit der Dinge Uns angehe; ſondern

*) Eine zweyte Ausgabe der Ethicae, omnibus ſuis partibus in lucem editae et tam ſaeculi hujus quam atheorum quorundam philoſophorum impietati ſceleſtisque moribus, quamquam ſpecioſo ut plurimum virtutis praetextu larvatis, oppoſitae, und zugleich des Tractats des Cornelius Bontekoe de paſſionibus animae beſorgte Jemand unter dem angenommenen Namen Philaretus zu Amſterdam 1696.

dern daß hier eine andere Kraſt und Thätigkeit zum Grunde liege, die ein Effect der Gottheit ſey, welche uns lediglich, um die Scene der Welt anzuſchauen; nicht damit wir ſelbſt eine Rolle ſpielen, in das Leben gerufen habe. Die Welt an ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt zeigt ſich uns nicht. Es iſt allein die Gottheit, welche gleichſam das Schauſpiel derſelben vor uns aufführt. Dem Schauſpiele werden wir durch den Tod entriſſen, und wir fürchten den Tod, weil wir einmal an die körperlichen Gegenſtände gewöhnt, und wegen Ablegung der Recheuſchaft über die Art, wie wir uns als Zuſchauer verhalten haben, beſorgt ſind.

Geulincx ließ demnach den Menſchen die innere Freyheit des Willens; nur daß die Kraft des Thuns von der Gottheit beſtimt werde, ſo wie ſein äußeres Verhältniß zu den Dingen und der Dinge zu ihm. Es floſſen hieraus in ſeiner Moral mehrere Paradoxieen. So beſtimmte er die Pflicht, der Gottheit willig zu gehorchen, wenn ſie uns aus dieſem Leben abrufe; hingegen nicht ungerufen unſern Poſten zu verlaſſen; wenn wir uns ſelbſt tödten, ſind wir es freylich nicht ſelbſt, welche die That verrichten, denn dieſe hängt nicht von uns ab, ſondern Gott iſt es, der ſie bewirkt; aber der Willensentſchluß gehörte uns an, und nun treibt uns Gott aus dieſem Leben weg, nicht dahin, wohin wir etwa wünſchen, ſondern an den Ort, welcher den Böſen zum Aufenthalte beſtimt iſt. Geulincx ſchärſt vornehmlich in ſeiner Moral ein, daß man nicht um ſeiner Glückſeligkeit willen, ſondern Alles aus unbedingtem Gehorſame gegen Gott thun müſſe. Man hat in dieſen Ideen des Geulincx den Spinozismus finden wollen gewiſſer entfern-

fernter Aehnlichkeiten mit den moraliſchen Ideen des Spinoza wegen; aber zuverläſſig iſt dieſe Meynung irrig; indem Geulincx die Gottheit und die Seele als verſchiedene Subſtanzen annimt, und zwiſchen beyden genau unterſcheidet. Mehr Aehnlichkeit haben die moraliſchen Reſultate des S. mit den Stoiſchen, ob er gleich ſelbſt ſehr lebhaft ſich gegen die Stoiſche Moral erklärte.

So ſehr übrigens auch die Werke der angeführten Schriftſteller als frevelhaft, gottesläſterlich und ſelbſt als ungereimt verſchrieen ſind; ſo viel Intereſſe haben ſie für die Geſchichte der philoſophirenden Vernunft. Es verräth ſich in ihnen, wie der menſchliche Geiſt ſich immer mehr von den Feſſeln hergebrachter Vorurtheile und Autoritäten loszureißen ſtrebte, wiewohl er dabey wiederum ſich auf manche Irrwege verlor. Alle dieſe unvollkomnen Verſuche mußten vorhergehen, um die größere Aufklärung in Sachen der Philoſophie und Religion vorzubereiten, welche das achtzehnte Jahrhundert errang. Aber ſo wie politiſche Neuerungen, wenn ſie auch an ſich ſelbſt noch ſo zweckmäßig und nothwendig ſind, doch ſelten der Generation nützen, die ſie unternimt, ſondern erſt den folgenden Geſchlechtern heilſam werden; ſo mußten auch die Neuerer in der Philoſophie und Religion ihre Privatwohlfarth den herſchenden Vorurtheilen ihrer Zeitgenoſſen aufopfern.

Neunter Abſchnitt.

Geſchichte des Platonismus in England während des ſiebzehnten Jahrhunderts.

In der Geſchichte der Philoſophie des ſiebzehnten Jahrhunderts darf nicht übergangen werden, daß auch der myſtiſche Platonismus, der ſich in Italien hauptſächlich durch den Marſilius Ficinus und den Grafen Johann Picus von Mirandula gebildet hatte, eifrige Anhänger, und zwar vorzüglich in England, fand. Es gehörten zu dieſen Theophilus Gale und ſein Sohn Thomas Gale, Ralph Cudworth, Heinrich More, Samuel Parker u. a.

Der erſte war ein Presbyterianiſcher Geiſtlicher, aus Devonſhire gebürtig, und ſtarb im J. 1677. Er hatte die Meynung, daß die urſprüngliche und wahre Philoſophie in dem Worte Gottes enthalten ſey, welches auf verſchiedene Weiſe und in verſchiedenen Epochen des religiöſen und kirchlichen Zuſtandes der Menſchheit offenbart worden wäre. Dieſe Urphiloſophie ſey die echte Quelle aller übrigen Philoſophie ſowohl bey den morgenländiſchen Völkern, als insbeſondre bey den Griechen. Man müſſe alſo in der Benutzung der heydniſchen Philoſophie vorſichtig ſeyn, und die Theologie, die aus der Offenbarung geſchöpft wäre, nicht nach der Philoſophie, ſondern umgekehrt die Philoſophie nach der Theologie modeln. Um dies zu bewirken, hielt er das Studium der eklektiſch alexandrini-

driniſchen Philoſophie am meiſten für empfehlungswerth. Er gab ſelbſt eine Philoſophia univerſalis heraus (Londin. 1676. 8.), die er in zwey Theile abtheilte. In dem erſten entwickelt er den Urſprung und Fortgang der Philoſophie und ihre Abkunft aus der Offenbarung; und da er glaubte, daß Plato den Inhalt dieſer kennen gelernt, und ſeine Philoſophie daraus geſchöpft habe, ſo handelt er am umſtändlichſten von der Platoniſchen Philoſophie. In dem zweyten erörtert er vorläufig die Lehren und Meynungen anderer älterer Philoſophen, und erläutert hernach ſein eigenes eklektiſches Syſtem, das im Weſentlichen auf NeoPlatonismus und Cabbalismus hinausläuft. Sein Sohn, Thomas Gale, der in denſelben Grundſätzen erzogen war, hat ſich mehr als Literator verdient gemacht *).

Auch Radulph oder Rudolph Cudworth war ein Anhänger der Platoniker; aber er beſaß mehr originalen philoſophiſchen Geiſt, als der ältere Gale, und wandte ſeine Philoſophie zweckmäßiger und geſchikter zur Vertheidigung des poſitiven Religionsglaubens an, als dieſer. Cudworth wurde gebohren zu Aller, einem kleinen Orte der Grafſchaft Sommerſet in England im J. 1617. Sein Vater war ein berühmter Theologe. Er verlor dieſen zwar ſehr früh, was jedoch ſeiner wiſſenſchaftlichen Bildung in den erſten Jugendjahren keinen Abbruch that. Im dreyzehnten Jahre ſeines Alters ward er als Student in das Immanuels-Collegium zu Cambridge aufgenommen, und im J. 1639 ward er ein ordentliches Mitglied (fellow) desſelben. Er erwarb ſich hier als Lehrer den ausgezeichneteſten Beyfall, ſo daß die

*) *Bruckeri* Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. I. p. 434.

die talentvollſten jungen Leute aus den angeſehenſten Familien ſeiner Erziehung und ſeinem Unterrichte übergeben wurden. Bald darauf erhielt er eine Predigerſtelle und ſehr einträgliche Pfründe in der Nachbarſchaft von Cambridge. Im J. 1645 ward er Königl. Profeſſor der hebräiſchen Sprache, wodurch er veranlaßt wurde, ſeine Predigerſtelle niederzulegen, und ſich ganz dem akademiſchen Lehrgeſchäffte zu widmen. Nachdem er auch die theologiſche Doctorwürde empfangen, ward er Vorſteher des Chriſtcollegium's und Lehrer der theologiſchen Wiſſenſchaften, welches Amt er bis an ſeinen Tod im J. 1688 mit ſo großem Ruhme verwaltete, daß er zu den vortrefflichſten akademiſchen Lehrern Englands gerechnet wurde.

Cudworth's berühmteſtes Werk, das ſein Andenken auf die Nachwelt gebracht hat, iſt das Syſtema intellectuale Univerſi *), das auſſer ſeiner Haupt-

*) Das Werk iſt urſprünglich Engliſch geſchrieben: The true intellectual Syſtem of the Univerſe; wherein all the reaſon and philoſophy of Atheism is confuted, and its impoſſibility demonſtrated. By *Ralph Cudworth*; London 1678. fol. Ed. II. 1743. 2 Voll. 4. Lateiniſch von Mosheim: Syſtema intellectuale hujus Univerſi, ſeu de veris naturae rerum originibus commentarii, quibus omnis eorum philoſophia, qui Deum eſſe negant, funditus evertitur. Accedunt reliqua auctoris opuſcula. Jenae 1733. fol. Ed II emend. Lugd. Bat. 1773. 2 Voll. 4. Die angehängten Mosheimiſchen Obſervationen und Diſſertationen haben dem Cudworthſchen Werke einen vorzüglichen Ruf gegeben, beſonders in der zweyten Ausgabe. Das Eigenthümliche aber in C's Vorſtellungsart abgerechnet hat das Werk, unter andern für die Geſchichte der Philoſophie, einen ſehr geringen Werth, da der Verfaſſer die geſammte Philoſophie des Alterthums nach ſeinen Vorurtheilen gemodelt,

Haupttendenz auch dahin gerichtet iſt, zu zeigen, daß die älteſte Offenbarungslehre im Weſentlichen in der morgenländiſchen und griechiſchen Philoſophie enthalten ſey, die von ihm im Geiſte der NeuPlatoniker ausgelegt wurde, und daß die letzte mit jener einerley Quelle habe. Eigentlich aber ſuchte er beſonders die natürliche Theologie gegen Einwürfe der Atheiſten zu vertheidigen.

Merkwürdigere philoſophiſche Erörterungen von ihm ſind etwa folgende: Erſtlich: Der Begriff des Unendlichen iſt ein mit dem Begriffe der Gottheit weſentlich verbundenes Merkmal, und iſt mit dem Begriffe der Vollkommenheit identiſch. Der Unendlichkeit kann nichts ermangeln; in ihr muß alſo auch die höchſte Macht, Weisheit und Güte angetroffen werden. Was irgend Mangel ausdrückt, kann nicht zum Unendlichen gehören. Daher iſt der Begriff des Unendlichen poſitiv, ſo wie der des Endlichen negativ iſt. Verſchiedene unendliche Eigenſchaften laſſen ſich nicht neben einander denken. Alſo ein beſonderes Weſen anzunehmen, das von unendlicher Dauer wäre, ein anderes, das unendliche Weisheit, ein drittes, das unendliche Macht hätte, würde ungereimt ſeyn. Im Gegentheile muß das unendliche Weſen auch alle unendliche Eigenſchaften, die ſich denken laſſen, in ſich vereinigen. Cudworth verwechſelte hier den logiſchen Begriff des Unendlichen mit

delt hat, und dieſes auch für ſeinen gelehrten Ueberſetzer verführeriſch geworden iſt, obgleich dieſer ihn in vielen Stücken berichtigt hat. Eine Biographie Cudworth's hat Mosheim geliefert, und dabey Nachrichten aus deſſen hinterlaſſenen Papieren, und den Acten der Univerſität zu Cambridge, die ihm mitgetheilt worden, benutzt.

mit dem Begriffe einer unendlichen Realität. In einer unendlichen Realität muß unſtreitig alle Realität enthalten ſeyn, und mehr unendliche reale Weſen, oder mehr unendliche reale Eigenſchaften, die verſchiedenen Weſen anhafteten, laſſen ſich nicht zuſammendenken.

Zweytens: Cudworth ſuchte auch die Möglichkeit der Schöpfung aus Nichts gegen den Grundſatz: Aus Nichts wird Nichts, deſſen ſich die Atheiſten von jeher ſo ſehr zu ihrem Vortheile bedienten, zu retten. Er behauptete: Es könne allerdings in einem gewiſſen Sinne aus Nichts Etwas werden, inſofern Etwas, das vorher nicht exiſtirt, nachher zum Daſeyn gelangt. In dieſer Vorausſetzung liegt kein Widerſpruch, und in Angelegenheiten der Metaphyſik können Beweiſe a poſteriori nichts entſcheiden. Auch iſt die Erfahrung durchaus nicht ſchlechthin jener Behauptung entgegen. Wir ſelbſt können neue Gedanken hervorbringen; wir nehmen Veränderungen in den Accidenzen der Dinge wahr, die vorher nicht exiſtirten; warum ſollten nicht eben ſo gut neue Subſtanzen entſtehen können? Cudworth hat auch hier wiederum ſich geirrt. Daß Etwas zum Daſeyn gelangt, was vorher nicht war, läßt ſich wohl denken; die Frage aber iſt: Woher dieſes Etwas entſtehe? und: Ob aus Nichts? Aus Nichts wird Nichts. Nimt man an, daß das Nichts zu Etwas werde, ſo iſt dieſes eben der geradeſte Widerſpruch. Daß die Erfahrung ein Entſtehen aus Nichts bewähre, erhellt aus den von Cudworth angeführten Beyſpielen nicht. Unſere Vorſtellungen haben nie ihren Grund in Nichts, ſondern wenigſtens in der Exiſtenz der Seele, die ſie erzeugt, und vielleicht auch in den Eindrücken äußerer Dinge. Ob aber die Verände-

rungen der Accidenzen aus Nichts entſtehn, iſt auch ſehr ſtreitig; es könte ein ewiges Princip des Werdens geben, wie im Syſteme des Spinoza angenommen wird. Auch würde aus der bloßen Möglichkeit des Entſtehens von Etwas aus Nichts noch immer nicht folgen, daß die Welt wirklich aus Nichts erſchaffen ſey. Cudworth verſtand, wie faſt alle ältere Theologen, die Schöpfung aus Nichts in einer Bedeutung, in welcher ſie der Urheber dieſes Begriffes ſchwerlich dachte. Der letztere ſcheint nur haben ſagen zu wollen, daß Gott die Welt lediglich durch ſich ſelbſt in's Daſeyn gerufen habe, ohne ſich dazu einer von ihm verſchiedenen und unabhängigen Materie zu bedienen, dergleichen Anaxagoras und Plato zür Möglichkeit der Schöpfung poſtulirten.

Drittens: Eine eigenthümliche Vorſtellungsart brachte Cudworth in Umlauf von ſogenannten plaſtiſchen Naturen, die in der Folge gegen die Atomiſten, wie in dem Streite des Le Clerc gegen Bayle, häufig gebraucht wurde. Die plaſtiſche Natur, die ſich C. dachte, iſt im Grunde dieſelbe mit der Weltſeele der Platoniker. Er legte ihr das Vermögen bey, an der rohen Materie die mannichfaltigen Formen der Körperwelt hervorzubringen nach einem Begriffe der Zweckmäßigkeit, und für die Erhaltung der Gattungen und Arten zu ſorgen; kurz ſie war ihm das Princip der Organiſation in der Sinnenwelt. Seine Argumentation war dieſe: Entweder bilden ſich die körperlichen Formen, namentlich die thieriſchen, durch bloßen Zufall; oder es herſcht hierin eine mechaniſche Nothwendigkeit; oder Gott bildet unmittelbar ſelbſt jeden Körper; oder endlich es giebt außer Gott ein bildendes Princip in der Natur.

Daß

Daß die körperlichen Formen ihren Urſprung dem Ohngefähr verdanken, iſt eine Ungereimtheit, die durch die Zweckmäßigkeit jener unmittelbar widerlegt wird; ein mechaniſcher Fatalismus kann auch nicht angenommen werden, denn der läuſt zuletzt auch auf ein blindes Ohngefähr hinaus; eine unmittelbare fortgeſetzte Schöpfung Gottes läßt ſich auch nicht denken; alſo bleibt nichts übrig, als eine beſondre plaſtiſche Natur zum Principe der Organiſation der Materie zu erheben.

Viertens: Cudworth behauptete auch eine von dem eigentlichen mit Bewußtſeyn verbundenen Seelenprincipe verſchiedene Lebenskraft in eben dem Sinne, wie Des Cartes dieſelbe annahm. Er berief ſich auch auf ähnliche Argumente dafür. Während eines tiefen Schlafes dauert das thieriſche Leben fort ohne alles Bewußtſeyn der Seele. Unſer Körper bildet ſich aus und wird bewegt, beſonders bey den unwillkührlichen Verrichtungen, z. B. dem Athemholen, ohne daß die Seele ſich deſſen bewußt wäre, oder abſichtlich dazu beytrage u. w.

Da Cudworth bey ſeinem Werke vornehmlich die Abſicht hatte, den Atheismus zu widerlegen, und den Theismus zu begründen, ſo hat er auch großen Fleiß auf die Ausführung der Beweiſe für das Daſeyn Gottes verwandt, und es iſt ihm daher in Anſehung dieſer Manches eigenthümlich.

Erſtlich: Die Dinge, die wir erkennen, unterſcheiden ſich auch durch immer höhere Grade von Vollkommenheit, welche das eine vor dem andern hat. Nun kann dieſe Gradation der Vollkommenheit nicht in's Unendliche fortgehn; es muß alſo ein Weſen geben, welches das allervollkommenſte iſt. Bey dieſem

Beweiſe iſt nur die Nothwendigkeit der Schlußfolge nicht einleuchtend. Daß die Gradation der Vollkommenheit ſich in's Unendliche verliere, widerſpricht der Vernunft nicht. Es könte unter den wirklich vorhandenen Weſen auch Eines das vollkommenſte ſeyn; daraus würde noch nicht fließen, das dasſelbe unter allen möglichen Weſen das vollkommenſte wäre.

Zweytens: An dem auch von Des Cartes vorgebrachten Argumente für das Daſeyn Gottes aus dem Begriffe des vollkommenſten Weſens vermißte Cudworth den Beweis der Möglichkeit desſelben. Denn daraus, daß ſich ein vollkommenſtes Weſen denken läßt, kann man noch nicht auf ſeine Wirklichkeit ſchließen, weil zuvor entſchieden werden muß, ob auch ein ſolches Weſen möglich ſey. Dieſen Mangel ſuchte er daher auf folgende Art zu ergänzen: Es iſt im Begriffe des vollkommenſten Weſens kein Widerſpruch, und alſo iſt dasſelbe möglich; iſt aber ein vollkommenſtes Weſen möglich, ſo iſt es auch wirklich. Hier iſt nur eben dem Hauptfehler des Beweiſes nicht abgeholfen, daß aus der Möglichkeit auf die Wirklichkeit geſchloſſen wird: ein Schluß, der gar keine Bündigkeit hat.

Drittens: Es muß nothwendig von Ewigkeit her ein Weſen exiſtiren. Für dieſes ewige Weſen können weder die Welt, noch die Bewegung, noch die Zeit angenommen werden; alſo muß ein von der Welt verſchiedenes Weſen von Ewigkeit vorhanden ſeyn, das keinem Wandel und Wechſel unterworfen iſt. Auch dieſes Argument hat große Schwächen. Es kann ein ewiges Werden geben, und in dieſem Sinne läßt ſich weder der Welt, noch der Bewegung, noch der Zeit, die Ewigkeit geradehin abſprechen. Die Welt ferner

als

als Ding an ſich in ihrer Urmaterie kann ewig ſeyn, wenn auch die Form der Wandelbarkeit unterworfen iſt. Endlich würde noch nicht die Einzigkeit Gottes folgen; denn es könten mehr ewige Weſen außer der Welt vorhanden ſeyn.

Viertens: Die Weſen der Dinge ſind ewig; dieſe aber ſind nichts als Begriffe (Ideen); alſo muß von Ewigkeit ein denkendes Weſen (ein göttliches Weſen) exiſtiren, in welchem alle dieſe Begriffe vorhanden ſind. Dieſes Raiſonnement hatte Cudworth der Platoniſchen Philoſophie abgeborgt. Aber gerade der Fundamentalſatz desſelben, daß die Weſen der Dinge Ideen ſind, iſt der Anfechtung am meiſten ausgeſetzt. Auch führt dies Argument zu der Vorſtellungsart des Malebranche, oder zum Spinozismus, indem der Welt hier bloß ein idealiſches Daſeyn im göttlichen Verſtande oder durch das Denken Gottes, das zugleich die Wirklichkeit der Dinge ausdrückt, beygelegt wird.

Fünftens: Auch teleologiſche Data wurden von Cudworth für ſeinen Zweck benutzt. Die Erfahrung zeigt immer eine richtige Proportion in der Zahl des männlichen und weiblichen Geſchlechts bey den Menſchen, wodurch die Erhaltung derſelben bewirkt wird. Dieſes iſt unbegreiflich, wenn man nicht Weisheit eines höchſten Weltſchöpfers und Weltregierers annimt, worin es ſeinen Grund hat. Eben die Bemerkung hätte C. auf alle Naturreiche ausdehnen können. Allein es iſt bekant, inwiefern auch der ſogenannte phyſiſch-theologiſche Beweis des Daſeyn Gottes, wenn er in der That für eine Demonſtration gelten ſoll, mangelhaft iſt, und nicht zu dem gewünſchten Ziele führt.

Sechstens: Die Behauptung von der Ewigkeit der Welt findet darin etwas für ſich, daß wenn Gott in der Zeit geſchaffen hat, es unbegreiflich iſt, warum er nicht früher ſchuf? Cudworth antwortet, daß die Zeit erſt mit der Schöpfung der Welt begann, alſo vor der Schöpfung von keinem Früher oder Später die Rede ſeyn könne. Was einen Anfang hat, muß in einer beſtimten Zeit anheben; und es iſt demnach unmöglich, daß Gott die Welt ſchuf, und ſie doch in einer gegebenen Zeit nicht ein gewiſſes Alter hätte. Die Antwort wäre gut, wenn eine Ewigkeit, in welcher die Gottheit vor der Weltſchöpfung exiſtirte, ohne Zeit vorſtellbar wäre. Auch bleibt die Frage doch immer dieſelbe: Warum die Welt nur ein beſtimtes Alter und kein höheres hat? So waren alſo die Vertheidiger der Ewigkeit der Welt nicht widerlegt *).

Cudworth war, und mußte es nach ſeinen Grundſätzen ſeyn, auch ein Gegner der Hobbeſianiſchen Theorie vom Urſprunge und der wahren Beſchaffenheit unſerer Erkentniß. Hobbes hatte alle Realität der Erkentniß auf die ſinnliche Empfindung zurückgeführt, und den Grund der allgemeinen Begriffe bloß in dem Bedürfniſſe der Bezeichnung mehrer individueller Gegenſtände mit einem gemeinſchaftlichen Namen gefunden; daher er denn auch jenen allgemeinen Begriffen gar keine objective Bedeutung beylegte, ſondern ſie geradezu für Wörter ausgab, denen eine bloß logiſche oder grammatiſche Bedeutung zukomt. Dagegen vertheidigte Cudworth mit der Platoniſchen Schule, in welcher er ſich

*) *Cudworth* Syſt. intellect. de veris naturae rerum origin. cap. V.

ſich gebildet hatte, das Daſeyn von Ideen a priori, zu deren wirklicher Aeußerung im Bewußtſeyn die Eindrücke der Gegenſtände auf die Sinne nur die gelegenheitliche Veranlaſſung gäben. Er bemühte ſich beſonders, es zu verdeutlichen, was eigentlich der bloße Sinn, oder, um mich noch beſtimter auszudrücken, das Sinnesorgan zu der Erkentniß der Objecte beytrage, wie ſie der menſchliche Geiſt wirklich zu Stande bringt und beſitzt. Das Sinnesorgan liefert zu der Erkentniß nach Cudworth nichts weiter, als einen unbeſtimten verworrenen Schein, oder, wenn man will, ein unbeſtimtes Bild des Gegenſtandes, welches nach dem Eindrucke dieſes zurückbleibt und den Geiſt veranlaßt, ſeine eigene Kraft an der Bearbeitung dieſes Stoffes zu erweiſen und zu üben. Jener Sinnenſchein, unabhängig betrachtet von der Thätigkeit des Geiſtes, die ihn zur Erkentniß erhebt, iſt an und für ſich nie Erkentniß. Cudworth bemerkt ſehr fein, daß das bloße Auge, falls es als Organ Selbſtbewußtſeyn hätte, ſich höchlich wundern würde, wenn es einſähe, was der Verſtand aus dem von ihm dargebotnen Bilde des Gegenſtandes gemacht habe. Es würde dieſes ſchlechterdings nicht als Wahrheit anerkennen. Alſo müſſen in der Natur des menſchlichen Geiſtes ſelbſt urſprünglich die Formen oder Ideen liegen, deren Beziehung a priori auf den Sinnenſtoff dieſen in Erkentniß umwandelt. Freylich würde die Erkentniß ohne den Beytrag der Sinne als menſchliche Erkentniß nicht entſtehn; denn die Sinne müſſen die Materie dazu darbieten; aber der bloße Beytrag der Sinne würde auch nicht, was Hobbes meynte, die Erkentniß begründen können; weil doch dieſe unleugbar unſerm eigenen Bewußtſeyn nach einen ganz andern Charakter

hat, als der Sinnenſchein, wenn man ihn an und für ſich nimt.

Cudworth's Theorie vom Urſprunge und Weſen der Erkentniß war demnach, ſo wie ſeine ganze Philoſophie in der Hauptſache, barer Platonismus, und jene kann wegen der ausnehmenden Deutlichkeit der Darſtellung für einen trefflichen Commentar zu dem leztern gelten. Die Identität des Cudworthiſchen und Platoniſchen Syſtems in dieſem Puncte erhellt noch offenbarer daraus, daß in jenem auch eine Welt der Ideen angenommen wird, die im göttlichen Verſtande exiſtirt, das eigentliche und wahre Weſen der Dinge enthält, und nach deren Muſter die Sinnenwelt von der Gottheit geſchaffen iſt; ſo wie ſich auf dieſelbe die Ideen des menſchlichen Geiſtes in ihrer Abſtraction genommen beziehen. Zwiſchen dem Cudworthiſchen Syſteme und dem Kantiſchen iſt folglich ein eben ſo auffallender Unterſchied, wie zwiſchen dem leztern und dem Platoniſchen *).

Der Einfluß der Platoniſchen Lehre auf die praktiſche Philoſophie Cudworth's iſt ebenfalls unverkennbar. Er beſtritt lebhaft die Meynungen derer, welche den Grund der ſittlichen Begriffe vom Guten und Böſen, vom Recht und Unrecht, in dem göttlichen Willen fanden; oder gar den Urſprung derſelben auf die bürgerliche Geſezgebung allein zurückführten. Im Gegentheile erklärte er dieſe Begriffe für ſolche, die ſchlechterdings von keiner bürgerlichen Gewalt und überhaupt von keinem Willen abhiengen. Ein jedes Ding muß ſeiner Natur nach ſeyn, was

*) *Cudworth* de aeternis juſti et honeſti notionibus lib. III, 1. ad calc. Syſt. intell. p. 24.

was es iſt, und kann nichts anderes ſeyn. Selbſt in den poſitiven Geſetzen iſt es nicht der Wille des Geſetzgebers, welcher die Bürger verpflichtet, ſondern das wirklich vorhandne Gute und Böſe, Recht und Unrecht. Eine Handlung wird nicht dadurch moraliſch recht oder unrecht, daß ſie einem poſitiven Geſetze gemäß oder zuwider iſt; ſondern dadurch, daß ſie mit dem wirklichen Rechte, das urſprünglich exiſtirt, zuſammenſtimt oder nicht. Daß aber die ſittlichen Begriffe lediglich auf dem Willen Gottes beruhen, ſteht mit der Natur derſelben im Widerſpruche. Die Weſen der Dinge ſind unveränderlich, und nicht der göttlichen Willkühr unterworfen. Vielmehr iſt in der Natur Gottes ſelbſt eine gewiſſe moraliſche Güte (bonitas quaedam), die über ſeine Weisheit erhaben iſt und dieſe Weisheit beſtimt, ſo wie wiederum die Weisheit Gottes ſeinen Willen beſtimt.

Cudworth vertheidigte dieſe Behauptung gegen den Einwurf, daß durch ſie die Freyheit Gottes aufgehoben, und dieſer zu einem abhängigen Weſen gemacht werde. Der Wille, ſagt er, an ſich ſelbſt betrachtet iſt nicht nur ein ganz blindes Vermögen, ſondern auch gänzlich unbeſtimt, ſo daß er ſeiner Natur nach nie ein Geſetz oder eine Regel abgeben kann. Die Güte und Weisheit alſo der Natur des Willens unterordnen, heißt jene ſelbſt zerſtören. Umgekehrt kann der Wille nur dann vollkommen werden, wenn er von der Weisheit (Wiſſenſchaft des ewig Wahren) regiert wird; und die Weisheit regiert den Willen nach der ewigen Güte; denn das ewig Gute iſt ewig wahr, und kann von Gott nicht anders erkannt werden, als es iſt. Beſtimte der Wille Gottes deſſen

Weis-

Weisheit und Güte, ſo würde es um alle Wahrheit und alle feſte Wiſſenſchaft gethan ſeyn, ſo wie um alle Moralität; denn jene, wie dieſe, wäre in jedem Augenblicke dem freyen Willen Gottes unterworfen, der als blind und zufällig wirkend ſie immer abändern könte. Dann wäre, wie Cudworth hinzuſetzt, auch keine Mathematik mit apodiktiſcher Gewißheit und Evidenz möglich. Alle Wiſſenſchaft, Weisheit und Güte aber, welche die erſchaffenen Weſen beſitzen, iſt nichts weiter als Theilnahme an jener einzigen, ewigen, unwandelbaren Weisheit und Güte in der Gottheit. Alle erſchaffene Geiſter ſind ſo viele Abdrücke des göttlichen Urbildes, gleichſam ſo viele Ebenbilder des göttlichen Antlitzes, die in verſchiedenen Spiegeln wiederſtrahlen, von denen das eine heller, das andere dunkler, das eine ſeinem Quelle näher, das andere von ihm entfernter iſt.

Die ſittlichen Begriffe des Guten und Böſen können auch nicht, wie Cudworth nun in einer ausführlichen Unterſuchung noch darzuthun ſucht, aus der Erfahrung entſprungen ſeyn. Sie gehören zu den einfachen, allgemeinen, unwandelbaren Begriffen, und dieſe kann die Sinnlichkeit nicht liefern, die für ſich und auch in Verbindung mit dem Verſtande nur veränderliche Empfindungen und Bilder (Senſationen und Phantasmen) gewährt. Die ſittlichen Begriffe ſind bloß denkbar, und daher Erzeugniſſe der Intelligenz an ſich ſelbſt. Da aber die körperlichen Gegenſtände, weil ſie wirklich empfunden und vorgeſtellt werden, wirklich exiſtiren (nach dem Kriterium der Evidenz, das Cudworth vom Carteſius angenommen hatte); ſo müſſen auch die intelligibeln Gegenſtände, dergleichen die einfachen und allgemeinen

Be-

Begriffe von den Dingen und die ſittlichen Begriffe ſind, wirklich vorhanden ſeyn. Es muß alſo wirklich ein Gutes (bonum), ein Recht (juſtum), geben, nur mit dem Unterſchiede von der Exiſtenz körperlicher Dinge, daß jene als intelligibel nur in einem Verſtande exiſtiren können, und alſo im göttlichen Verſtande ihre Urquelle und Urexiſtenz haben müſſen. Eben weil die bloß intelligibeln allgemeinen Wahrheiten ewig und unwandelbar ſind, ſo exiſtiren ſie auch vor allen Sinnendingen und ſinnlichen Vorſtellungen; ja die Exiſtenz jener iſt allein weſenhaft, was die Exiſtenz dieſer nicht iſt, die immer von einer Veränderung zur andern hinüberſchwinden. Die menſchliche Erkentniß hebt daher nicht bey den Sinnendingen an, ſondern ſie beſteht a priori aus den unwandelbaren Begriffen, und endigt bey jenen *).

Mein gelehrter und verdienſtvoller Freund, Herr Meiners, leugnet die Identität des Cudworthiſchen Moralſyſtems mit dem Platoniſchen, und behauptet dagegen, "daß das, was man als die eigenthümlichſten Principien der Kantiſchen Moral betrachte, ſchon vor mehrern Menſchenaltern Lehren der Cudworthiſchen Schule waren" **). Da ich

*) Cudworth's Abhandlung über die Gründe des Sittlichen erſchien zuerſt im J. 1731 Engliſch unter dem Titel: Treatiſe concerning eternal and immutable Morality. Sie iſt aber ebenfalls von Mosheim lateiniſch überſetzt (De aeterna et immutabili rei moralis, ſeu juſti et honeſti, natura liber, auctore *Radulpho Cudwortho*), und dem Syſtema intellectuale Univerſi beygefügt worden. Aus dieſer Ueberſetzung hab' ich Cudworth's Vorſtellungsart, faſt durchaus mit deſſen eignen Worten, concentrirt.

**) Meiners Allgemeine Geſchichte der Ethik B. I. S. 326. B. II. S. 114.

ich vorerſt bloß vom Cudworth ſelbſt zu reden habe, ſo kann ich mich auf die Schriftſteller, die Hr. Meiners zur Cudworthiſchen Schule rechnet, namentlich auf Price, deſſen Moralphiloſophie in der That mit der Kantiſchen eine auffallende Aehnlichkeit hat, hier nicht einlaſſen. Vom Cudworth ſelbſt aber bin ich feſt überzeugt, daß er auch in der Moralphiloſophie, wie in der theoretiſchen, nichts anders als ein Platoniker, und nichts weniger als ein Kantianer vor Kant war.

Plato nimt objective Ideen aller ſittlichen Gegenſtände im göttlichen Verſtande an, und legt ihnen eine wirkliche, wiewohl nur intelligible, Exiſtenz bey. Er läßt den göttlichen Willen nach dieſen Ideen beſtimt werden, und ſie ſind auch die Gründe, nach denen ſich der menſchliche Wille beſtimmen ſoll, ſoferne die menſchliche Vernunft an den göttlichen Ideen Theil nimt, und alſo auch ſelbſt Ideen des Moraliſch Guten, des Rechts u. w. beſitzt. Eben daſſelbe lehrt Cudworth, und es macht das Charakteriſtiſche ſeines Moralſyſtems aus. In der oben angeführten Abhandlung (cap. III. §. 7) ſagt er: Omnis, quae in naturis eſt creatis, tam angelis, quam hominibus, ſcientia et ſapientia, nihil eſt quam *participatio* unius illius, aeternae, immutabilis et perennis ſapientiae, qua Deus valet. Quot ſunt creatae mentes, tot ſunt unius illius archetypi ſigilli expreſſa ſimulacra, tot ſunt veluti unius ejusdemque faciei in varii generis ſpeculis reflexiones, quarum alia clarior eſt, alia obſcurior, alia fonti propior, alia ab eo remotior. Wer kann hier im Cudworth den Platoniker verkennen? Es giebt kaum eine Lehre im Platoniſchen Syſteme, die die-

ſem

ſeın eigenthümlicher wäre, als die Lehre von der Theilnahme (participatio) der endlichen vernünftigen Naturen an den Ideen der göttlichen Intelligenz. Nur das iſt beym Cudworth zu bemerken, daß er manche Modificationen, welche der Platonismus durch die NeuPlatoniker erhalten hatte, in ſein Syſtem aufnahm, und dasſelbe überhaupt den Lehren des Chriſtenthums anpaßte.

So ſehr aber Cudworth's Moralphiloſophie mit der Platoniſchen übereinſtimt, ſo ſehr weicht ſie auf der andern Seite von der Kantiſchen ab. Das Princip des Sittlichen iſt in jener eine objective Idee des AbſolutGuten und Rechten in der göttlichen Vernunft, welche Idee die menſchliche Vernunft ebenfalls beſitzt, ſoferne ſie an der göttlichen Theil nimt, oder gleichſam ein Abdruck von dieſer iſt. Jene Idee dachte ſich Cudworth gar nicht als bloß formal. Er gab ihr einen gewiſſen Inhalt, wiewohl er ſich dieſen Inhalt, eben ſo wenig wie Plato, mit Deutlichkeit vorſtellte und vorſtellen konte, ſondern derſelbe ſich vielmehr bey ihm in eine myſtiſche Phantaſie verlor. Dies letztere erhellt unter andern daraus, daß er die höchſte Güte in Gott mit dem verglich, was die Kabbaliſten die Krone in der Gottheit (Keter) nannten *). Einen ſolchen Begriff vom Principe des Sittlichen kennt die Kantiſche Moralphiloſophie gar nicht. Nach dieſer giebt es keine objective Idee des Guten von einem realen Inhalte. Sie findet das Princip des Sittlichen in der bloßen Form der Geſetzmäßigkeit der Maximen, die a priori zum Weſen der menſchlichen

*) *Cudworth* de aeternis juſti et honeſti notionibus I, 3. §. 8. p. 11.

lichen Vernunft gehört. Bey Cudworth iſt die moraliſche Güte ein für ſich beſtehendes idealiſches myſtiſches Weſen in der Gottheit und im Menſchen, verſchieden von der Weisheit und von dem Willen, welcher leztere ſogar in der Gottheit als ein bloß blindes mechaniſch und zufällig wirkendes Vermögen charakteriſirt wird. Bey Kant iſt ein abſolutguter Wille, oder die ſich ſelbſt geſetzmäßig beſtimmende Freyheit der Intelligenz, das höchſte Gut. Die mit Recht ſo ſehr getadelte Kantiſche Scheidung zwiſchen einer theoretiſchen und praktiſchen Vernunft, deren jede ihr beſonderes Gebiet a priori in Beziehung auf die Erkentniß und das Handeln hat, iſt dem Cudworth ganz fremde. Der lezte kennt nur Eine Vernunft überhaupt, den Inbegriff der Ideen, die bey ihm die Principien ſowohl der Erkentniß als des Sittlichen ausmachen. In dem Cudworthiſchen Principe des Sittlichen vermißt man durchaus einen Grund der Verbindlichkeit desſelben; denn daraus, daß die Vernunft die Idee des Guten erkennt, kann keine Verbindlichkeit fließen, ſie zu realiſiren. In dem Kantiſchen Moralprincipe, das zugleich als unbedingtes Geſetz der Freyheit (kategoriſcher Imperativ) vorgeſtellt wird, iſt der Grund der Verbindlichkeit unmittelbar enthalten. Daher iſt auch die menſchliche Vernunft bey Kant unabhängige Geſetzgeberinn (Autonomiſch), deren Autorität nicht auf der vorausgeſetzten Exiſtenz Gottes beruht, ob ſie gleich wegen ihrer moraliſchen Geſetzgebung zum Glauben an das Daſeyn Gottes leitet; anſtatt daß bey Cudworth der oberſte Grund der Sittlichkeit die göttliche Güte iſt, die auf eine myſtiſche Art als objectiv exiſtirend vorgeſtellt wird, und von welcher auf eine

nicht

nicht minder myſtiſche Weiſe die menſchliche Intelligenz participirt. Die Gültigkeit des Cudworthiſchen Moralprincips hängt von der Gültigkeit der Ideenlehre überhaupt ab. Alle Einwürfe, welche ſich mit Grunde gegen dieſe vorbringen laſſen, treffen auch jenes. Man kann aber immerhin die Ideenlehre widerlegen, ohne dadurch das Kantiſche Syſtem, und am wenigſten den praktiſchen Theil desſelben widerlegt zu haben. Denn das Kantiſche Syſtem gehört ſelbſt zu denen, mit welchen die Ideenlehre durchaus unverträglich iſt.

Von dem Verhältniſſe des Princips der Sittlichkeit im Menſchen zum Syſteme der Neigungen und Triebe ſagt Cudworth gar nichts. Wenigſtens habe ich nichts dahin Gehöriges in der erwähnten Abhandlung von den Ideen des MoraliſchGuten und des Rechts angetroffen. Er hat alſo auch die Kriterien nicht berührt, nach denen der relative Werth ſittlicher Handlungen, ſoferne ſie zugleich durch anderweitige Triebfedern, außer dem Principe des Guten, motivirt werden, zu beurtheilen iſt. Kurz die Verbindung zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit iſt er ganz umgangen. Wahrſcheinlich aber und nach ſeinen übrigen Grundſätzen hat er darüber ſo gedacht, wie Plato, und die ſinnliche Glückſeligkeit mit der moraliſchen Vollkommenheit in eben den ſchneidenden Contraſt geſtellt. In dieſem Betrachte fände eine Aehnlichkeit zwiſchen dem Cudworthiſchen und Kantiſchen Moralſyſteme ſtatt; nur daß ſie in jedem derſelben auf andern Gründen beruhte, und der mit der Cudworthiſchen Lehre verbundene Myſticismus nicht eben ſo der Kantiſchen aufgebürdet werden könte.

Heinrich More war zu gleicher Zeit mit Cudworth Lehrer auf der Univerſität zu Cambridge,

und mit ihm durch Freundſchaft verbunden. Er hat ſelbſt ſein Leben beſchrieben. Im J. 1614 wurde er zu Cambridge gebohren, und auch daſelbſt wiſſenſchaftlich gebildet. Seine erſten philoſophiſchen Studien betrafen das Ariſtoteliſche Syſtem, und er glaubte nach einem ihm mit mehrern ſeiner Zeitgenoſſen gemeinſchaftlichen Vorurtheile ſich vor Einſeitigkeit zu verwahren, wenn er daneben die Werke des Cardanus, des Jul. Cäſar Scaliger, u. a. neuerer Schriftſteller von entgegenſetzter philoſophiſcher Denkart benutzte, und einen gewiſſen Eklekticismus für ſich zu Stande brächte. Indeſſen ſah er, wie er ſelbſt verſichert, bald ein, daß ſeine Mühe vergeblich war, weil er bey mancher wahren und gründlichen Kenntniß auch vieles auffaßte, was ihm bald als Irrthum oder wenigſtens als ungewiß erſchien. Durch die Bekantſchaft mit den Scholaſtikern ward er zu ſonderbaren Grillen verleitet. So verfiel er durch ein zu angeſtrengtes Studium der Diſpute der Thomiſten und Scotiſten über das Princip der Individuation auf die Einbildung, daß er ſelbſt kein beſonderes und ſelbſtſtändiges Individuum, ſondern nur ein Glied eines andern unermeßlichen Individuum's wäre, das nur ſeine eigene Individualität erſt vollſtändig zu erkennen vermöchte, und zu welchem er ſich verhalte, wie ſein Daum zu ſeinem übrigen Körper. Da er aber doch bald das Schwärmeriſche dieſes Wahns erkannte, und die Beſchäfftigung mit den Scholaſtikern überdem die Folge hatte, daß er ſelbſt in Anſehung alles deſſen ungewiß wurde, was ihm bisher unzweifelhaft geweſen war, ſo gab er die Scholaſtik und überhaupt die Ariſtoteliſche Philſophie ganz auf, und wandte ſich zu den NeuPlatonikern, wo er vorzüglich den Marſilius Ficinus zum Führer

nahm.

nahm. Die Ableitung aller wahren Philoſophie und alles echten Philoſophirens von Gott und deſſen Erleuchtung ſchien ihm das Räthſel am beſten und am befriedigendſten zu löſen, das er bisher vergeblich zu löſen ſich beſtrebt hatte. So wurde More einer der eifrigſten Anhänger und Verbreiter der Pythagoriſch-Platoniſch-Cabbaliſtiſchen Lehre. Nachdem er die theologiſche Doctorwürde erhalten, ward er Profeſſor der theologiſchen Wiſſenſchaften und Mitglied des Chriſtcollegium's. Er ſtarb im J. 1687.

Mit ſeinem Collegen Cudworth theilte More die Abſicht, der damals einreißenden atheiſtiſchen Denkart und den Wirkungen, welche dieſe auf die Jugend und das große Publicum haben mußte, entgegen zu arbeiten. Daher legte er es mit dem größten Eifer darauf an, eine zuverläſſige demonſtrative Wiſſenſchaft von der Exiſtenz und Natur Gottes, ſo wie von der geiſtigen Natur überhaupt, aufzuſtellen, und brauchte hierzu auch das zuletzt erwähnte philoſophiſche Syſtem. Er ſetzte daben, wie alle Anhänger desſelben, voraus, und ſuchte es hiſtoriſch und aus dem Charakter dieſes Syſtems darzuthun, daß Pythagoras und Plato ihre Philoſophie urſprünglich von den Hebräern entlehnt hätten, und daß man alſo aus den Werken derſelben, wenn man das Fremde davon abſcheide, die wahre und echte Weisheit des Alterthums ſchöpfen könne. Mit dem Pythagoriſch-Platoniſchen Syſteme aber, vornehmlich ſo wie es durch den Ficin gemodelt war, verband er noch die cabbaliſtiſche Vorſtellungsart, die er aus derſelben Quelle ableitete, und deren Urheber nach ſeiner Meynung noch tiefer in die Geheimniſſe der göttlichen Weisheit eingedrungen ſeyen. Der beträchtlichſte Theil der

 Schrif-

Schriften des More iſt deßwegen cabbaliſtiſchen Inhalts, und er ſucht darin theils die Wahrheit und das Alterthum der cabbaliſtiſchen Philoſophie, theils ihre Uebereinſtimmung mit den Pythagoriſch-Platoniſchen Lehren, darzuthun, theils auch zu zeigen, inwiefern die neuern Cabbaliſten von der wahren Beſchaffenheit des Cabbalismus abgewichen ſeyen. Inzwiſchen ſchloß er doch die neueſte Philoſophie ſeiner Zeit, namentlich die Carteſianiſche, nicht ganz von ſeinem Syſteme aus. Er vereinigte vielmehr, was ſehr begreiflich iſt, mit dieſem mehrere Behauptungen jener, wiewohl er auch eben dadurch auf ſehr ſeltſame Paradoxieen gerieth, dergleichen in ſeinem Enchiridion Metaphyſicum häufig vorkommen. So erklärt er z. B. die Moſaiſche Kosmogonie zugleich nach Pythagoriſchen, Platoniſchen, und Carteſianiſchen Grundſätzen. Doch war er in den Hauptpuncten ein Gegner des Des Cartes *).

Die

*) Das Leben des More findet ſich in der Vorrede zu ſeinen: Opera omnia, die in zwey Folianten zu London 1679 herausgekommen ſind. Zu den cabbaliſtiſchen Schriften desſelben gehören hauptſächlich folgende: Conjectura cabbaliſtica in tria prima capita Geneſeos, ſ. Tentamen conjecturale interpretandi mentem Moſis in tribus illis Geneſeos capitibus, ſecundum triplicem Cabbalam, literalem, philoſophicam et myſticam, ſive divino moralem. — Defenſio Cabbalae triplicis. — Apologia contra *Sam. Andreae* Examen generale Cabbalae philoſophicae — Trium tabularum Cabbaliſticarum decem ſephiroth ſive numerationes exhibentium Deſcriptio. Hier ſuchte er die Uebereinſtimmung der Pythagoriſchen und Cabbaliſtiſchen Philoſophie zu beweiſen. — Quaeſtiones et conſiderationes in tractatum primum libri Druſchim, expoſitio Mercavae Ezechielis ex principiis philoſophiae Pythagoricae praecipuisque theoſophiae Judaicae reliquiis concinnata — Catechismus

Die Metaphyſik erklärte More für die Wiſſenſchaft von der unkörperlichen (geiſtigen) Natur, ſoweit dieſe von uns erkant werden mag. Er nahm ſie mit der natürlichen Theologie identiſch. Nur gab er der unkörperlichen Natur, und folglich auch der Gottheit, einen eigenen Charakter, und dies macht das Unterſcheidende ſeines metaphyſiſchen Syſtems aus. Ding überhaupt, Exiſtenz, Entität, Vollkommenheit, Allgemeinheit, Individualität, Einfachheit, Zuſammengeſetztheit, Einerleyheit, Verſchiedenheit, Dauer, Größe, ſind nicht Gegenſtände der Metaphyſik, ſondern der Logik oder Dialektik; denn es ſind Begriffe, welche der Verſtand auf das Objective überträgt. Die Metaphyſik hat lediglich die unkörperliche Natur als ſolche zu unterſuchen, ſo wie die Phyſik im Gegentheile ſich mit der Körperlichen beſchäfftigt. Das Enchiridion metaphyſi-

cum

chismus Cabbaliſticus ſive Mercavaeus, fundamenta philoſophiae ſive Cabbalae Aetopaedomeliſſeae. Dieſe letzte Schrift war gegen die Verirrungen der neuern Cabbaliſten gerichtet. Die meiſten dieſer Abhandlungen ſind in die Cabbala denudata des Knorr von Roſenroth eingerückt. Ueber die cabbaliſtiſche Philoſophie des More ſ. Bruckeri Hiſt. crit. philoſoph. T. II. — Ein vollſtändiges Verzeichniß ſeiner Schriften hat More ſelbſt gegeben in der Vorrede zu der obigen Ausgabe ſeiner Werke. Dieſe Ausgabe enthält auch mehrere lateiniſch überſetzt, die urſprünglich Engliſch geſchrieben waren, wie ſein Antidote againſt Atheiſm, und das Werkchen: On the immortality of the ſoul; die er in einer beſondern Sammlung: Collection of ſeveral Philoſophical writings im J. 1661 zu London herausgab, nachdem ſie ſchon vorher einzeln gedruckt waren. Einige kleinere Jugendarbeiten hat er aus jener größern Ausgabe ſeiner Werke weggelaſſen.

cum des More hat daher zum Hauptzwecke, das Daſeyn einer unkörperlichen Natur zu beweiſen, und ihre Beſchaffenheit aufzuklären. Daß es aber eine ſolche unkörperliche Natur gebe, erhellt aus folgenden Gründen:

Erſtlich: Es exiſtirt ein unbewegliches Ausgedehntes (der Raum), welches von der beweglichen Materie verſchieden iſt. Denn entweder muß man dies annehmen, oder man muß zugeben, daß Gott keine endliche Materie habe ſchaffen können, da wir uns denken können, daß ſich jede gegebene endliche Materie in einem unendlichen Raume befinde. Selbſt die Philoſophen, welche eine Schöpfung der Materie leugneten, wie die Atomiſten im Alterthume, behaupteten doch das Daſeyn einer unendlichen Ausdehnung. More bringt auch noch mehr andere Gründe vor, das Daſeyn eines von der Materie verſchiedenen Raumes darzuthun, die ich hier füglich übergehen kann. Beſonders argumentirt er gegen die Carteſianer, welche die Ausdehnung mit der Materie identiſch nahmen, und inſoferne gerade das entgegengeſetzte Syſtem über die geiſtige Natur behaupteten, als More aufſtellte.

Zweytens: Das von der Materie verſchiedene unendliche Ausgedehnte iſt nicht bloß etwas Eingebildetes, ſondern wenigſtens eine Realität, wo nicht gar die Gottheit ſelbſt. (Extenſum illud immobile, quod demonſtratum eſt a materia mobili diſtinctum, non eſt imaginarium quiddam, ſed Reale ſaltem, ſi non divinum *)). Dieſe Realität des Raumes außer der Materie ſuchte

*) *Henr. Mori* Enchirid. Metaphyſ. cap. 8. Opp. T. I. p. 165.

te nun More vorzüglich zu begründen. Es giebt reale Modi der Materie, die ſelbſt ausgedehnt, und doch nicht Materie ſind, z. B. Bewegung und Ruhe, Solidität u. dgl.; denn es kann überall kein Etwas geben, das nicht ausgedehnt ſey. Wenn die Pythagoreer lehrten, daß das Univerſum den umgebunden leeren Raum gleichſam einathme, ſo dachten ſie ſich unter dem leztern eine immaterielle Subſtanz. Bloß das Nichts kann keine Ausdehnung haben. Wenn aber jedes Etwas ausgedehnt ſeyn muß, ſo iſt auch jedes Ausgedehnte eine Realität. Es läßt ſich auch kein reales Attribut eines realen Subjects denken, wenn dieſem Attribute nicht ſelbſt eine Realität zum Grunde liegt. Nun iſt aber die Ausdehnung ein reales Attribut der Materie, das wir noch von dieſer unterſcheiden können; jene muß alſo ſelbſt eine Realität haben. Das ausgedehnte Reale als von der Materie verſchieden kann aber nichts anders als die Gottheit ſelbſt ſeyn; denn es hat Eigenſchaften des göttlichen Weſens. Es iſt unendlich (infinitum), einfach (ſimplex), unbeweglich (immobile); es iſt der innerſte Ort, das innerſte Weſen, innerhalb oder außerhalb deſſen nichts weiter ſeyn kann (intimus rerum omnium locus, intra vel ultra quod nihil eſt); es iſt ewig (aeternum); erfüllt (completum); unabhängig (independens); es iſt das wunderbare Princip des Vorhandenen, in welchem ſich Alles verwandelt, das aber ſelbſt nie verwandelt wird, und alſo vor allem hergehen muß; es iſt ſelbſt unzerſtörbar und daher nothwendig (incorruptibile et neceſſarium); es iſt unermeßlich (immenſum), unerſchaffen (increatum), allgegenwärtig (omnipraeſens), alles beſtimmend, alles durchdringend, alles umfaſſend.

ſend. Es iſt durch ein Seyn und von ſich ſelbſt; dagegen das Seyn der körperlichen Natur von einem andern Seyn abhängt. Es iſt wirkliches Seyn (ens actu), weil es als ohne Urſache exiſtirend begriffen wird. Es iſt das reine Seyn (purus actus) ſelbſt, weil es nothwendig durch ſich ſelbſt vorhanden iſt, von keinem Gegenſtande afficirt, vervollkomnert oder verringert wird.

More entwickelte beyläufig aus dieſem Raiſonnement ein Conſectarium, das auch dem Carteſianismus ſchlechthin entgegenſtand: Jeder Geiſt iſt ausgedehnt. Dieſe Ausdehnung iſt aber keine theilbare Größe, wie ſie der Materie zukomt, ſondern eine nicht theilbare Realität (amplitudo quaedam, quae ita una eſt et ſimplex, ut repugnet in partes diſcerpi) *). Indeſſen wollte doch More die Identität des unendlich ausgedehnten Realen und der Gottheit nur auf das abſolute Seyn und Weſen der Gottheit bezogen wiſſen, nicht auf das Leben und die Thätigkeit derſelben. Er verſtand darunter nur confuſiorem quandam et generaliorem repraeſentationem eſſentiae divinae. quatenus a Vita atque Operatione praeciditur.

Drittens: Die bewegte körperliche Natur ſetzt eine Urmaterie (materia prima) voraus, welche, ſowohl ihrer eigenen Natur als der Zeit nach vor jener exiſtirt. Dieſe Urmaterie kann nichts anders ſeyn, als ein Inbegriff homogener Monaden, die ſich gegenſeitig nicht durchdringen können, abſolut für ſich exiſtiren, ob ſie gleich mit einander zuſammenhangen (actu ſolutae monades, quamquam contiguae), und die, obgleich der Bewegung fähig, doch an ſich ſelbſt ruhig

*) *More* Enchirid. Metaphyſ. Opp. T. I. p. 169.

ruhig und unbewegt ſind. Um alſo ſowohl die Verbindung der Monaden zu einer körperlichen Natur zu erklären, als um einen Grund ihrer Bewegung zu erhalten, muß man nothwendig eine geiſtige Subſtanz annehmen, die ſich in der Materie wirkſam erweiſt.

Viertens: Die körperliche Welt hat eine Dauer in der Zeit, und drückt ein Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges aus. Nun iſt alles Vergangene einmal gegenwärtig geweſen; es läßt ſich demnach ein Moment denken, da alles Gegenwärtige Künftig war; und ſo muß man entweder auf ein Princip aller Dauer zurückkommen, oder eine unendliche ſucceſſive Dauer, eine unendliche und gleichwohl beſtimmte Größe behaupten, welches leztere ſich widerſpricht. Es muß folglich vor aller körperlichen Natur ein unkörperliches Princip exiſtiren, dem die körperliche Welt ihr Daſeyn verdankt.

Fünftens: Noch mehr andere Gründe für das Daſeyn einer unkörperlichen Natur entlehnt More von der regelmäßigen Bewegung der Erde um ihre Axe; von der Urſache der Anziehungskraft im Magnet und bey der Ebbe und Fluth; von der geſetzmäßigen Bewegung der Planeten um die Sonne, der Sonne ſelbſt und der Himmelskörper überhaupt; von der Natur des Lichts und der Farben; von der Erzeugung der Wolken, des Regens, der Winde, und der Gewitter; von der organiſchen Structur der Pflanzen und Thiere; von den Thätigkeiten der Seele; von den Viſionen und Weiſſagungen u. w.

Sechstens. Nach den verſchiedenen Meynungen über die Art, wie die unkörperliche oder geiſtige Natur

tur

tur exiſtirt, theilt More die Philoſophen in Nullibiſten und Holenmerianer. Jene nehmen zwar unkörperliche Subſtanzen an, behaupten aber zugleich, daß ſie nirgends (nicht im Raume) exiſtiren. Dieſe räumen zwar den Geiſtern eine Exiſtenz irgendwo ein, aber laſſen ſie nicht bloß in dieſem Wo überhaupt ganz, ſondern auch in jedem einzelnen Puncte oder Theile dieſes Wo ganz exiſtiren, ſo daß ſie ganz in einem Ganzen, und ganz in jedem ſeiner Theile vorhanden wären. Gegen die erſte Partey, an deren Spitze Des Cartes damals ſtand, erklärt ſich More geradezu und beſtreitet das Raiſonnement derſelben: Was denkt, iſt immateriell; hingegen was ausgedehnt iſt, iſt materiell; alſo iſt das Immaterielle oder Unausgedehnte nirgends. Er ſtellte dafür ſeinen Satz auf: Was Etwas iſt, iſt auch ausgedehnt, und was ausgedehnt iſt, muß auch irgendwo ſeyn. Dies gilt demnach von der Seele eben ſo gut, wie vom Körper. Aber auch die Hypotheſe der Holenmerianer ward von ihm verworfen. Dieſe beriefen ſich darauf, daß, wenn man eine Ausdehnung der Seele im ganzen Körper ſtatuire, hieraus eine Theilbarkeit dieſer folgen würde. More leugnete dies nach ſeinem Principe: daß es eine unkörperliche Ausdehnung gebe, die weiter keine Theilung zulaſſe. Der zweyte Grund der Holenmerianer für die Behauptung: daß, da die Seele nicht bloß durch den ganzen Körper ausgedehnt ſeyn könne, ſie in jedem Theile deſſelben ganz ſeyn müſſe, war: weil die Seele alle Veränderungen des Körpers in jedem Theile deſſelben, im Kopfe wie in den Zehen, mit gleicher Geſchwindigkeit empfindet. Hierin fand More einen Widerſpruch. Es würde, meynte er, daraus fließen, daß die Seele zugleich viel tauſendmal grö

ßer

ßer und kleiner seyn müſſe, als ſie iſt; was unmög-
lich iſt. Auch würden hierdurch die Geiſter in die kleinſten Pünctchen verwandelt. Nach dem More iſt alſo die Seele ein Princip, das im ganzen Körper wohnt, das aber wegen ſeiner unkörperlichen Ausdehnung nichts deſto weniger einfach iſt.

So war das Reſultat der Metaphyſik des More folgendes: Es giebt im Univerſum eine körperliche und unkörperliche Natur. Jene iſt eine materielle Subſtanz ohne alle Perception, ohne Leben, ohne Bewegung aus ſich ſelbſt, die alſo erſt durch eine fremde Kraft zur Einheit verbunden, belebt und bewegt wird. Dieſe iſt eine immaterielle wiewohl ausgedehnte Subſtanz mit einem innern Vermögen des Lebens, der Empfindung und Bewegung begabt.

Man ſieht, das ganze pneumatologiſche Syſtem des More, (denn ſeine ganze Metaphyſik war Pneumatologie), beruhte auf dem Satze: daß die Ausdehnung nicht in's Unendliche theilbar ſey. Läßt ſich hiervon das Gegentheil erweiſen, ſo fällt ſeine Unterſcheidung zwiſchen Körper und Geiſt ganz weg, weil damit die Einheit und Einfachheit der geiſtigen Natur aufgehoben wird. More bot daher auch ſein ganzes philoſophiſches Talent auf, um jenen Satz zu bewähren. Seine Argumentation iſt kurz dieſe: Hätte ein Körper unendliche Theile, ſo würde ſeine Ausdehnung unendlich ſeyn; was gleichwohl der Natur des Körpers widerſpricht. Die Theilbarkeit des Körpers iſt alſo endlich; und ein Körper kann nicht weiter getheilt werden, als er Theile hat. Die letzten Theile des Körpers müſſen aber immer noch ausgedehnt ſeyn; was nicht ausgedehnt iſt, iſt nichts;
alles,

alles, was exiſtirt, iſt demnach ausgedehnt; nur daß der letzte Grad der Ausdehnung Einfachheit iſt. Den mathematiſchen Punct objectiv genommen mußte ſich alſo More als einen abſolut untheilbaren phyſiſchen, wiewohl immer noch ausgedehnten, Punct vorſtellen. More leugnete inzwiſchen nicht, daß auch ein angenommener letzter Punct noch immer in Gedanken eine Theilung zulaſſe; aber dieſe erklärte er bloß für logiſch möglich, nicht für reell. Eine reelle kann ſie nicht ſeyn, weil die Ausdehnung niemals aus der Nichtausdehnung entſpringen kann, ſo wie Nichts mit Nichts multiplicirt ewig Nichts bleibt; und weil die Materie immer nur ſoweit ſich wirklich theilen läßt, als ſie wirklich Theile hat; und ein wirklicher Theil bleibt ſtets ein Ausgedehntes. Daß dieſer Beweis des More, die logiſch mögliche unendliche Theilbarkeit könne keine wirkliche ſeyn, nicht treffe, erhellt ſchon daraus, daß die unendliche Theilbarkeit der Ausdehnung ſtatt finden kann, ohne daß dieſe je zur Nichtausdehnung werde; denn jene beſteht eben darin, daß die Ausdehnung, auch wenn man in's Unendliche theilt, doch nicht zur Nichtausdehnung werden kann. Damit alſo, daß aus der Nichtausdehnung nie die Ausdehnung werden kann, iſt die unendliche Theilbarkeit der letztern nicht widerlegt.

Die Metaphyſik des More kann auch ein merkwürdiges Beyſpiel abgeben, zu welchen Ungereimtheiten die Lehre von der objectiven Exiſtenz des Raumes führen könne. Uebrigens herrſchen dieſelben Grundſätze in More's Schriften: Antidote againſt Atheism und On the immortality of the Soul, außer daß ſie hier in beſondern Beziehungen angewandt ſind. In dem Antidote hat er vornehmlich die teleologiſchen

Grün-

Gründe für das Daſeyn Gottes ausgeführt, da dieſes Werkchen für das große Publicum beſtimt war. In der andern Schrift berührt er auch die Lehre vom dem Urſprunge und der Natur der Erkentniß. Er dachte hierüber in der Hauptſache einſtimmig mit ſeinem Collegen Cudworth und mit Plato. Der Seele legte er eine Sagacity bey, wodurch ſie bey den Eindrücken äußerer Gegenſtände ſich die allgemeinen Begriffe vergegenwärtigt; ſo wie ein ſchlafender Muſiker keine Idee von einer Muſik gegenwärtig hat; aber wenn man ihn weckt und mit ein paar Worten an eine Melodie erinnert, ſich dieſe Melodie vergegenwärtigt, und ſie auf ſeinem Inſtrumente ſpielt. Auch die Exiſtenz der Thierſeelen vertheidigte More gegen Des Cartes. Die Vögel horchen auf Muſik. Hunde und Pferde fürchten ſich vor Drohungen, und werden dadurch bezähmt. Ein Hund, der geſtohlen hat, verſteckt ſich. Alle dieſe Erſcheinungen bey den Thieren können nicht bloß Wirkungen von Maſchinen ſeyn.

Wir haben vom More auch ein Enchiridion Ethicum, worin er die Moralphiloſophie nach ſeiner Anſicht dargeſtellt hat, und das an der Spitze ſeiner Werke ſteht. Sein Princip des Sittlichen iſt daſſelbe mit dem Cudworthiſchen; nur hat er in die Ausführung deſſelben mehr cabbaliſtiſche Ideen hineingewebt, und die Carteſianiſche Theorie von den Leidenſchaften, wiewohl auf eine ihm eigenthümliche Art, in ſein Syſtem aufgenommen. Er erklärt die Ethik als die Wiſſenſchaft, gut und glücklich zu leben. Denn es iſt ein Unterſchied zwiſchen der Vollkommenheit (Güte) der menſchlichen Natur, und einem glücklichen Leben; das letzte iſt der Inbegriff der

menſch-

menſchlichen Handlungen, deren Güte zwar von der Tugend abhängt, die Erreichung des gewünſchten Zweckes aber auch von äußern Glücksumſtänden; und die Ethik ſoll auf beyde, Tugend und Glückſeligkeit, gerichtet ſeyn.

Da bey einem vernünftigen Weſen die Tugend allein zur Glückſeligkeit führt, und, wenn auch die äußern Güter nicht in unſerer Gewalt ſtehn, doch die Bedingung des Gebrauchs derſelben, und folglich das Mittel zur wahren Glückſeligkeit iſt, ſo hat die Ethik zwey Hauptgegenſtände: die Erkenntniß der wahren Glückſeligkeit und die Erwerbung derſelben. Die Glückſeligkeit iſt die Luſt (voluptas), welche das Gemüth durch das Bewußtſeyn der Tugend und moraliſchguter Handlungen empfindet. Sie iſt nicht ſinnliche Wohlluſt, nach welcher die Thiere ſtreben, ſondern eine ſolche, die der Natur eines vernünftigen Weſens angemeſſen iſt, und der Zweck desſelben ſeyn kann. Die Tugend aber iſt eine intellectuale Kraft (intellectualis vis, nicht habitus) der Seele, wodurch ſie die thieriſchen Eindrücke oder körperlichen Leidenſchaften (impreſſiones animales ſive paſſiones corporeas) ſo beherſcht, daß ſie in ihren Handlungen nur danach ſtrebt, was abſolut und ſchlechthin das Beſte iſt. Es giebt ein abſolutes natürliches Gute, das durch den bloßen Verſtand erkannt wird, und göttlichen Urſprungs iſt, und in welchem zugleich die höchſte Glückſeligkeit beſteht.

Die Leidenſchaften ſind heftige Senſationen der Seele, die im Körper ihren Grund haben, ſich auf die Seele ſelbſt beziehen, und mit einer außeror-

dentlichen Bewegung der Lebensgeiſter verbunden ſind. Sie laſſen ſich nach Carteſius auf folgende ſechs zurückführen: Bewunderung, Liebe, Haß, Sehnſucht, Freude, Traurigkeit. Dieſe Leidenſchaften ſind für den Menſchen von mannichfaltigem Nutzen. Sie bewirken und erhalten die Thätigkeit der thieriſchen Säfte des Körpers, und verhindern eine Stockung derſelben; ſie bieten der Seele gleichſam mannichfaltige Scenen dar, und reizen dadurch, ihre Kräfte zu üben; ſie geben Veranlaſſung, daß die Seele ihr Vermögen der Herrſchaft über den Körper, und eben dadurch ihre eignere edlere Natur wahrnimt. Auf der andern Seite können ſie aber auch, wenn ſie die Herrſchaft über die Seele gewinnen, von den nachtheiligſten Wirkungen für die Tugend und Glückſeligkeit des Menſchen ſeyn. More entwickelt nun ſehr umſtändlich die Natur der Leidenſchaften, ihre Miſchungen, und die verſchiedenen Unterarten derſelben. Das Princip der Beherrſchung der Leidenſchaften iſt die Vernunft; was dieſe, wenn ſie geſund und unverderbt iſt, als gut oder böſe erkennt, iſt von Natur gut oder böſe. Sunt enim certae quaedam fixaeque Boni et Mali notiones vel ideae, quas affectus non magis definit, quam Senſus figuras mathematicas, ſed utrasque Ratio et Intellectus circumſcribunt; unde patet, principium illud, quo Bonum Malumque dijudicatur, intellectuale eſſe et quodammodo divinum *).

Die Tugenden ſcheidet More in Grundtugenden (primitivas) und abgeleitete (derivativas). Zu jenen gehören die Klugheit (prudentia), die der Bewunderung, die Redlichkeit (ſinceritas), die

*) *More* Enchirid. Ethic. lib. I. cap. 12. p. 38.

die der Begierde, und die Geduld (patientia), die dem leidenſchaftlichen Aufbrauſen entgegenſteht. Zu den abgeleiteten gehören die Gerechtigkeit (juſtitia), Standhaftigkeit (fortitudo) und Mäßigkeit (temperantia). Auſſer dieſen giebt es noch mehr einzelne Tugenden, die More, weil ſie ſich auf jene zurückbringen laſſen, virtutes reductitias nennt. More ſucht mit ſeinen moraliſchen Begriffen auch den Ariſtoteliſchen von der Tugend zu vereinigen, und erklärt ſich auch über das Verhältniß, worin die äußern Glücksgüter zu der Tugend ſtehen, worin er ebenfalls dem Ariſtoteles folgt.

Den zweyten Hauptabſchnitt der Ethik, welcher die Erwerbung der Tugend betrifft, hat er ungleich kürzer, als den erſten, abgehandelt. Ein nothwendiges Erfoderniß dazu iſt die Freyheit (liberum arbitrium). More argumentirt hier gegen zwey berühmte Einwürfe, die gegen die Freyheit gemacht worden. Der erſte iſt: daß ſie ſich nicht mit der Allwiſſenheit Gottes vertrage. Er antwortet: Die göttliche Allwiſſenheit kann die Dinge nur erkennen, wie ſie ſind, die zufälligen und freyen als zufällig und frey, die nothwendigen als nothwendig. Das Vorauswiſſen zufälliger Handlungen enthält entweder einen Widerſpruch, oder nicht. Im erſtern Falle können zufällige Handlungen nicht Gegenſtände der göttlichen Allwiſſenheit ſeyn, und folglich auch nicht als durch dieſe determinirt betrachtet werden; im andern Falle ſind die göttliche Allwiſſenheit und die Freyheit ſehr wohl mit einander verträglich. Man ſieht leicht, daß die Schwierigkeit durch dieſe Argumentation nichts weniger als gehoben iſt; denn wenn Gott die zufälligen Handlungen eben ſo voraus weiß, als die

nothwendigen, ſo ſind jene als zufällig und dieſe als nothwendig immer im göttlichen Verſtande determinirt. More hätte zeigen müſſen, daß Gott die freyen Handlungen nicht voraus wiſſen könne, eben weil ſie frey ſeyen, wenn er aus der Natur der göttlichen Allwiſſenheit das obige deterministiſche Argument widerlegen wollte; und dies zu zeigen iſt unmöglich, indem es dem Begriffe der göttlichen Allwiſſenheit ſelbſt widerſpricht.

Der andere Einwurf iſt: So oft oder ſo lange Jemanden etwas ein Gut oder das Beſte zu ſeyn ſcheint unter gewiſſen Umſtänden, wird nothwendig ſein Wille dazu determinirt, weil gar kein Grund oder keine Urſache vorhanden iſt, die ihn davon zurückhielte, oder ſeine Thätigkeit ſuſpendirte. Denn da der menſchliche Wille ſo eingerichtet iſt, daß er nach der Beſchaffenheit der Motive ſich hierhin oder dorthin neigt; ſo ſcheint es unmöglich, daß er nicht dahin ſich neigen ſollte, wohin ihn ein Motiv treibt, da kein entgegengeſetztes Motiv vorhanden iſt, welches jenem das Gegengewicht hielte. Der Wille wird alſo überhaupt immer durch die Vorſtellung eines größern Guts, oder eines Guts überhaupt, determinirt werden; woraus denn fließt, daß der Menſch keine Freyheit habe, ſondern daß er immer nothwendig ſo hat handeln müſſen, wie er gehandelt hat. Dieſen Einwurf hebt More durch die Bemerkung, daß die Willensbeſtimmung gar nicht von der bloßen Erkentniß des Guten allein abhange; und daß die Einrichtung des menſchlichen Willens überhaupt nichts weniger als eine ſolche ſey, daß das erkannte Gute nothwendig von ihm gewollt werden müſſe. Den Beweis für die Bemerkung liefert die Erfahrung, indem der

Menſch zu nichts mehr der Ermahnung bedarf, als zur Tugend und zum Studium der Weisheit. Auch iſt die menſchliche Freyheit nicht ſowohl in der Wahl der Handlungen und ihrer Zwecke zu ſuchen, als vielmehr in der Ueberlegung, die ſo geleitet werden muß, daß der Menſch ſich nur zu demjenigen entſchließt, was er als den beſten Zweck ſeiner Thätigkeit einſieht.

Bayerische
Staats-
Bibliothek
München